

# DØD OG SOSIALT LIV

En studie av ritualer i Kirimetimulla, Sri Lanka

Unni Mjelde Birkeland



Masteroppgave ved Sosialantropologisk institutt  
UNIVERSITETET I OSLO  
Mai 2011



# **DØD OG SOSIALT LIV**

En studie av ritualer i Kirimetimulla, Sri Lanka

© Unni Mjelde Birkeland

2011

Død og sosialt liv: En studie av ritualer i Kirimetimulla, Sri Lanka

Unni Mjelde Birkeland

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: CopyCat, Helsefyr

## SAMMENDRAG

Denne oppgaven er basert på et fem måneder langt feltarbeid i en landsby i Matara distriktet, sør Sri Lanka, våren 2009. Oppgavens tema er singalesiske dødsritualer, og problemstillingen er bygd opp rundt et ønske om å få en bedre forståelse av hva som gjør at denne typen ritualer får den sentrale posisjonen de har i lokalsamfunnet. Ritualene arrangeres i den døde families hus, hvor den døde kroppen ligger i tre dager før den gravlegges eller kremeres. I etterkant av gravleggingen følger ritualer hvor buddhistiske munkes inviteres til huset, holder prekener, tar imot måltider og andre gaver fra familien. Venner, familie og naboer, som besøker huset, serveres når munkene har dratt.

Et dødshus (*malagedara*) regnes for å være ureint og ulykkevarslende, og er åpnere enn hverdagshusene, som er preget av å være lukkede og private steder. I oppgaven viser jeg at singalesernes hus har en sentral rolle som et sentrum som knytter og stenger forbindelser mellom mennesker og mellom hus, og mellom husets innbyggere og andre elementer i kosmos, deriblant spøkelser, ånder og guddommer. I perioden etter et dødsfall kan husets grenser tenkes å åpnes opp. I dette åpne rommet skjer det to typer flyt: vertikale bevegelser, som posisjonerer huset i forhold til andre elementer i kosmos, og horisontale bevegelser, som posisjonerer huset i det sosiale landskapet. De buddhistiske munkene og deres tilstedeværelse under dødsritualene, er knyttet til deres rolle som bindeledd mellom de levende og den døde, som symboler på forholdet mellom dette livet og det som kommer etter. Munkene er altså med på å styre de vertikale bevegelsene. I oppgaven viser jeg at munkene i tillegg vil virke som indekser på sosial posisjon og prestisje og dermed også er med på å styre de horisontale bevegelsene. Dødsritualene er viktige prestisjearenaer, og i denne oppgaven ser jeg nærmere på hvilke elementer som, sammen med munkene, kan virke som prestisjeskapende indekser. Muligheten til å være indeks på prestisje ligger nemlig ikke hos hvert enkelt element, men i hvordan de opptrer sammen under ritualene. Jeg ser videre på ritualene som begivenheter som skaper bestemte estetiske uttrykk. Gjennom disse uttrykkene, eller sine sansbare former, bidrar ritualene til å skape familien og husets posisjon i lokalsamfunnet. Det er dermed mulig å tenke om disse begivenhetene som viktige bidrag til å *skape* huset, og ritualene handler derfor om langt mer enn det enkelte dødsfallet.



# TAKK

Først av alt en stor takk til Shanta, som kastet seg inn i prosjektet mitt med stort alvor og engasjement. Uten din entusiasme hadde denne oppgaven ikke vært som den er i dag. Takk også til Chinta og *achi*, som kanskje ikke delte Shantas entusiasme ovenfor prosjektet, men som viste en omsorg om omtanke jeg er vel så takknemlig for. Det var ingen andre som fortalte meg at gravide kvinner IKKE bør spile badminton i hagen, spise *kavun* og *kokis* og passet på at jeg fikk all den maten jeg trengte. Takk også til Whatmi, Harith, Kavith og Chamit, som bakte huset mye latter og glede. Takk til *Siya* for ditt muntre alvor og til Priyanta som kjørte meg hit og dit og alltid ventet så lenge det var nødvendig. Takk også alle de andre innbyggerne i Kirimetimulla og i området, som lot meg delta i deres hverdag. Oppholdet var en opplevelse jeg alltid kommer til å huske. Dere er og har vært en stor del av denne oppgaven og jeg håper min fremstilling av opplevelsene vil gjøre dere stolte. Jeg ønsker dere alt godt.

Takk også til Rannveig og Morten for at dere delte deres flotte hjem i Colombo når som helst, og til Christian og Nina for hyggelig besøk.

Øivind Fuglerud har vært en stødige veileder som har hjulpet meg mye, men som samtidig har oppmuntret meg til å finne min egen retning. Det er jeg veldig takknemlig for. Din store kunnskap og engasjement ovenfor Sri Lanka er til stor inspirasjon.

Mange medstudenter har også vært til stor inspirasjon, særlig gjengen som ble ferdig mens jeg hadde permisjon, og som viste at det går og at det går bra. En særlig takk går til Iselin, som har gjort det mulig å kombinere effektiv oppgaveskriving med te, hyggelige samtaler og inspirerende strikkeoppskrifter. En stor takk går også til Inger for god hjelp med språk og struktur, men mest for å dele spennende tanker og ideer, som jeg håper og tror det kommer mange flere av fremover. Jeg er også glad for at (nesten) hele familien min og mange gode venner er på Osterøy og holder hjemstedet ved like slik at jeg kan farte rundt med vissheten om at jeg alltid vil ha et hyggelig sted å vende tilbake til.

Til slutt en kjempestor takk til Jon Henrik, som nesten har fått meg til å tro at ALT går an. Og til Sigurd, vår lille astronaut. Sammen skal vi utforske verden videre!

Unni Mjelde Birkeland

16. mai 2011





# INNHOLDSFORTEGNELSE

<b>SAMMENDRAG.....</b>	<b>V</b>
<b>TAKK.....</b>	<b>VII</b>
<b>INNHOLDSFORTEGNELSE.....</b>	<b>IX</b>
<b>BILDER.....</b>	<b>XIII</b>
<b>1 INTRODUKSJON.....</b>	<b>1</b>
KONTEKSTUALISERING .....	2
<i>Sted</i> .....	2
<i>Buddhismen på Sri Lanka</i> .....	4
<i>Landsbyens templer – to ulike roller</i> .....	7
<i>Sri Lankas samfunn – sosial posisjon som et dynamisk felt</i> .....	9
METODISKE BETRAKTNINGER.....	11
<i>Tilgang</i> .....	11
<i>"Du forstår ingenting av vår kultur!"</i> .....	12
<i>"The anthropological irony"</i> .....	14
<i>Løsningen og dens metodiske implikasjoner</i> .....	14
<i>Posisjon og perspektiv</i> .....	15
<i>Fremstilling av materialet</i> .....	16
OPPGAVERNS TEORETISKE UTGANGSPUNKT .....	16
<i>Hvordan kan vi forstå ritualer?</i> .....	19
OPPGAVERNS STRUKTUR.....	20
<b>2 MAMAS DØD.....</b>	<b>23</b>
NISANKARS FORBEREDELSE.....	24
DØDSHUSET .....	26
<i>Gambling i dødshuset – booruwa gahanna</i> .....	28
<i>Gravleggingsdagen</i> .....	29
<i>Gravfølget og gravleggingen</i> .....	30
RITUALER ETTER GRAVLEGGING .....	31
<i>Bana – en moralsk preken</i> .....	31
<i>Dana på den syvende dagen - mataka dana</i> .....	33
<i>Dødsritualene avsluttes - bana og tunn mas dana</i> .....	34
OPPSUMMERING.....	35
<b>3 HUSET .....</b>	<b>38</b>

<i>Huset på en vanlig dag</i> .....	39
RELASJONER MELLOM HUS OG FOLK.....	40
<i>Kjernefamilien (ge) og huset (gedara)</i> .....	42
<i>Huset som en gruppe?</i> .....	44
<i>Sosiale grensemarkører</i> .....	45
MENNESKENE, HUSET OG ANDRE ELEMENTER I KOSMOS .....	47
<i>En firkantet tomt med fire rette hjørner</i> .....	48
<i>Å føre bort det truende</i> .....	50
<i>Å tiltrekke det gode</i> .....	51
<i>En kontinuerlig prosess</i> .....	52
<i>Huset etter et dødsfall</i> .....	53
<b>4 VERTIKALE BEVEGELSER – MUNKENES ROLLER</b> .....	<b>56</b>
MUNKEN - SYMBOL PÅ FORHOLDET MELLOM LEVENDE OG DØDE .....	60
<i>Å skape religiøs belønning (pin) gjennom å gi (dana)</i> .....	60
<i>Hvorfor den døde trenger pin</i> .....	62
<i>Hvordan pin blir gitt i dødsritualene</i> .....	62
<i>Dana, pin og følelsen av "happiness in the heart"</i> .....	64
RITUALENE PERFORMATIVITET .....	65
<i>Et utgangspunkt for en performativ forståelse av ritualer</i> .....	66
<i>Å skape effekt gjennom den rette stemningen</i> .....	67
MUNKEN SOM INDEKS PÅ SOSIAL POSISJON OG PRESTISJE.....	69
<i>Indeksikalske symboler som duplekse strukturer</i> .....	69
<i>Hvordan skaper tegn effekt?</i> .....	71
<b>5 HORISONTALE BEVEGELSER – MENNESKER OG TING</b> .....	<b>76</b>
MØTET MED DØDEN – EN TRUSSEL, MEN OGSÅ EN MULIGHET?.....	78
PRESTISJESKAPENDE ELEMENTER.....	80
<i>Antall gjester</i> .....	80
<i>Lokale autoriteter</i> .....	81
<i>Kumaras dana</i> .....	83
ANDRE SANSBARE UTTRYKK.....	84
<i>Porter, dødsannonser, bannere</i> .....	85
<i>Maling av huset</i> .....	86
<i>Vurdering av maten</i> .....	87
HVORDAN FORSTÅ UTTRYKK FOR FORSKJELLER? .....	88
<i>Hertz, kongebegravelser og betydningen av å vise seg frem</i> .....	88
<i>En trussel, men også en mulighet?</i> .....	89
<i>Elementer i ritualene som performative indekser</i> .....	89
RITUALENE SOM ESTETISKE UTTRYKK .....	91

<i>Realitetsformasjon gjennom et estetisk hierarki.....</i>	<i>92</i>
<i>Ritualenes elementer som "sensational forms" .....</i>	<i>93</i>
<b>6 AVSLUTNING .....</b>	<b>97</b>
<b>LITTERATUR.....</b>	<b>103</b>



# BILDER

Bilde 1: hovedveien som fortsetter nordover etter landsbyen.....	22
Bilde 2: ved veikrysset som utgjør landsbyens sentrum.....	22
Bilde 3: den døde er plassert i stua.....	36
Bilde 4: en gruppe menn spiller <i>booruwa</i> .....	36
Bilde 5: munkers som skal holde en seremoni før en gravlegging.....	36
Bilde 6: <i>panwedima</i> .....	36
Bilde 7: et gravfølge.....	36
Bilde 8: Buddhas relikvie ( <i>dathu</i> ) bæres bort fra huset etter <i>tunn mas dana</i> (etter tre måneder).....	37
Bilde 9: munkene følges bort fra huset og får med seg gaver tilbake til tempelet.....	37
Bilde 10: munkene holder en preken før de serveres mat under en <i>dana</i> .....	55
Bilde 11: drikke, betelblader og nøtter, samt det hvite tøyestykket til <i>matakavastra puja</i> pakket i brunt papir.....	74
Bilde 12: betelblader og nøtter, blomster og en klokke er satt frem før en munk kommer for å holde <i>bana</i> .....	74
Bilde 13: gaver som munkene skal motta i forbindelse med en <i>dana</i> .....	74
Bilde 14: det forberedes te til gjestene ved et dødshus ( <i>malagedara</i> ).....	75
Bilde 15: ris, mange typer curry, grønnsaker, curd og honning er satt frem til en <i>dana</i> .....	75
Bilde 16: dekorasjoner brettet i palmeblader.....	95
Bilde 17: port som markerer inngangen til et dødshus ( <i>malagedara</i> ).....	95
Bilde 18: bannere som henger ved huset.....	95
Bilde 19: en munks kremasjon.....	96
Bilde 20: en lekmanns kremasjon.....	96
Bilde 21: i det likbålet tennes smeller det i fyrverkeri som får den store folkemengden til å ta et stort skritt tilbake.....	96
Bilde 22: en <i>dana</i> malt av Kavith Ashwin Ranaweera, 7 år, 18. mai 2009.....	101
Bilde 23: en <i>bana</i> malt av Chamith Poorna Ranaweera, 9 år, 18. mai 2011.....	101
Bilde 24: et gravfølge malt av Wathmi Amindi Ranaweera, 13 år, 18. mai 2009.....	102
Bilde 25: munkers tegnet av Harith Kavishka Ranaweera, 10 år, 18. mai 2011.....	102



# 1 INTRODUKSJON

Den første morgenen jeg våknet opp i familien Ranaweeras hus, våknet jeg av en jevn og monoton skrapelyd: *ritsj, ritsj, ritsj, ritsj*. Lyden kom fra kjøkkenet, og *achis*<sup>1</sup> arbeid med å skrape det harde hvite kjøttet ut av kokosnøtter. Kokosnøtter skulle bli et fast innslag i kosten de neste månedene og det samme skulle lyden av *achis* skraping, som en av de faste lydene jeg og min samboer våknet til om morgenen.

Kjøkkenet lå rett ovenfor rommet vårt. Det var dører inn til de fleste rom i huset, men disse ble nesten aldri lukket; rommene var skjermet for innsyn ved hjelp av gulvside gardiner som var hengt opp i døråpningene. Gardinene ble rett som det var løftet inn i rommet av den behagelige brisen som strømmet gjennom huset etter at familien hadde stått opp og åpnet alle ytterdørene på vidt gap. Trekken tok med seg intense lukter av krydder, av og til så det sved i halsen. Fra senga fikk jeg korte glimt av gangen utenfor og, dersom gardinene inn til begge rommene ble løftet samtidig, helt inn i kjøkkenet på den andre siden. Det var på denne måten jeg fikk øye på Shantas bare ben som stoppet utenfor, rettet mot vår dør: ”Miss Unni?”. Han ville fortelle at to eldre menn hadde dødd i nabolaget allerede den første natta jeg var her. ”You are very lucky! Would you like to visit the funeral house today?”.

En av de to gamle mennene som ikke våknet igjen den første morgenen jeg selv våknet i landsbyen var *mama*. Selv fikk jeg aldri møte mannen, som sammen med huset han bodde i og familien han etterlot seg, har fått en sentral plass i denne oppgaven. Jeg dro nemlig til Sri Lanka med et ønske om å studere singalesiske dødsritualer på bakgrunn av en idé om at en kulturs forestillinger om døden på mange måter vil uttrykke fundamentale prinsipper for

---

<sup>1</sup> *Achi* betyr bestemor på singalesisk.

organiseringen av sosialt liv. Dette utgangspunktet brakte meg, gjennom Shanta og hans familie, til Nisankars hus der *mamas* dødsritualer ble arrangert.

De singalesiske dødsritualene strekker seg over en periode på tre måneder. Når en person dør balsameres liket og den døde ligger i familiens hus i mellom tre og fem dager før han gravlegges eller kremes. I løpet av disse dagene skal familie, naboer og venner få muligheten til å ta farvel. På den tredje, fjerde eller femte dagen følges den døde til grava. Denne dagen kommer buddhistiske munk fra landsbyens tempel og fra andre templer i området hjem til familiens hus. Munkene holder en seremoni i forbindelse med at den døde blir flyttet ut av huset og gradvis videre til grava. Seks dager etter dødsfallet kommer en munk tilbake til huset for å holde en moralsk preken (*bana*) for de etterlatte, og på den syvende dagen holder familien almisser (*dana*). Under *dana* forberedes et stort måltid til munkene, som inviteres hjem og tar imot maten i familiens hus. Etter at munkene har forlatt huset serveres familie, naboer og venner. Dette gjentas etter tre måneder, en *danaseremoni* som markerer slutten på dødsritualene. Under perioden på tre måneder er huset preget av tristhet og regnes som ureint (*killi*) - huset er et dødshus (*malagedara*). Med dødsritualene mener jeg altså det som skjer innenfor denne tidsperioden. *Danaseremonier* holdes også som årlige markeringer av dødsfall, men om og hvor ofte dette blir gjort avhenger av om og når familien har anledning.

I denne oppgaven ønsker jeg å utforske den sentrale rollen ritualene knyttet til døden viste seg å ha i dette lokalsamfunnet. Dødsritualene var store og åpne begivenheter, og menneskene jeg ble kjent med deltok ofte, med varierende roller og intensjoner, i denne typen ritualer. Ritualene er et viktig bidrag til organiseringen av sosialt liv, og denne oppgaven utforsker følgende problemstilling: *Hva er det som gjør at disse ritualene får den sentrale posisjonen de har i lokalsamfunnet?* Hvilken rolle spiller de og for hvem? Hvordan bidrar ritualene til å skape huset og familien som arrangerer dem sin posisjon i lokalsamfunnet? Hvilken rolle spiller ritualenes bestemte form?

## KONTEKSTUALISERING

### ***Sted***

Det vesle stedet Kirimetimulla ligger langs en større veistrekning mellom kystbyen Matara i sør og den mindre byen Akuressa et par mil inne i landet. Denne veien krysses mange steder



av mindre veier og disse kryssene skaper små punkter som danner sentrum for de ulike små stedene veien passerer. Kirimetimulla ligger i Southern Province, i distriktet Matara og er del av den lavere administrative enheten Malimbada. Malimbada består av omtrent 33.000 innbyggere fordelt på atten landsbyer.

Det er, som med mange steder på Sri Lanka, vanskelig å si nøyaktig hvor Kirimetimulla begynner og slutter, da husene ligger spredt over store områder og grensene mellom dette stedet og det neste ikke er tydelige. Stedets sentrum er veikrysset hvor veien innover i landsbyen krysser hovedveien mellom Matara og Akuressa. I sentrum ligger en del butikker og bussene til og fra de større stedene stopper her. Innbyggerne bor i et stort område rundt dette veikrysset. Landskapet, som er ganske flatt, er preget av kokospalmer, frukttrær, kanelplantasjer og rismarker, og fra hovedveien er de mange husene lite synlige i alt det grønne. Innbyggerne er nesten utelukkende singalesiske buddhister<sup>2</sup> og fra kasten *govigama*, som opprinnelig er bønder. Noen arbeider fremdeles som bønder i dag, men mange har også arbeid utenfor Kirimetimulla. *Govigama* er den høyeste og dominante kasten på Sri Lanka, men det er stor variasjon både i økonomisk situasjon og sosial posisjon i området.

En dag jeg kom med bussen fra Matara og steg av i Kirimetimulla, ble jeg slått over hvor lite spesielt dette stedet på mange måter var. Jeg så på livet rundt meg da jeg gikk innover i landsbyen fra hovedveien. En mann solgte fisk fra et bord i veikanten og et ektepar solgte frukt og grønnsaker fra en liten bod. Tuktuksjåførene satt, som de pleide, oppe på en liten haug under et mangotre og ventet tålmodig på oppdrag mens noen av dem underholdt med å kaste stein for å få modne mangoer til å falle ned. Mannen som drev møbelbutikken og hans nabo, som solgte klær, satt utenfor butikkene på plaststoler og snakket sammen. Ingen turister drar til Kirimetimulla. Stedet har ingen severdigheter, ikke er det spesielt vakkert og ikke er det særlig mye som skjer der. På ettermiddagen, en stund før solnedgang, er den tiden på døgnet da det er mest liv ved veikrysset. Folk er på vei hjem fra arbeid og stopper her for å handle, slå av en prat eller bare passerer ivrige etter å komme hjem. Det var på denne tiden at min husvert og hovedinformant, Shanta, ofte ruslet inn til krysset for å handle brød til ettermiddagsteien og det som måtte mangle av grønnsaker til middagen. På denne turen traff

---

<sup>2</sup> Sri Lankas befolkning er satt sammen av en singalesisk majoritet (omtrent 75 %) hvorav de fleste er buddhister, tamiler (mellom 15 og 18 %) som for det meste er hinduer og katolske kristne, samt muslimer (rundt 7 %). I tillegg finnes noen mindre grupper av blant annet burghere og malayer (<http://landinfo.no/id/678.0> [lesedato 06.04 2011]).

han mange mennesker og fikk med seg om det hadde skjedd noe nytt av betydning. Nyheter ble gjerne delt med familien over teen etterpå.

I 1965 skrev Wijesekera om landsbylivet på Sri Lanka at "[the] life in the village is an unimpressive monotonous cycle punctuated by only a religious festival, social event or an annual pilgrimage. A *bali* ceremony or a devil dance supplies light entertainment" (1965:73). Hverdagslivet i singalesiske landsbyer, og gjerne også landsbyene i seg selv, antas å ha gjennomgått en del endringer gjennom de 45 årene som har gått siden Wijesekera skrev denne setningen. Likevel beskriver den noe ved livet til mine informanter i Kirimetimulla i dag. Sosiale begivenheter som bryllup og dødsritualer har en sentral plass som store og viktige sosiale hendelser som skaper brudd i hverdagen og gir folk en felles arena å samles på. I dagliglivet er aktivitetene ved siden av skole og jobb nesten utelukkende sentrert rundt huset og husholdet, og Kirimetimulla oppleves som et svært stille og rolig sted. Shantas turer til veikrysset er, ved siden av de større sosiale begivenhetene som dødsritualene, en viktig kanal for å treffe mennesker og for å få med seg hva som skjer i området.

### ***Buddhismen på Sri Lanka***

De fleste familiene i Kirimetimulla er buddhister og tilknyttet landsbyens ene tempel hvor de bidrar med materiell støtte, hovedsakelig i form av mat (*dana*). Dødsritualene er sentrert rundt seremonier som holdes av munkene både fra landsbyens tempel og fra flere andre templer i området, og det er ledermunkene i tempelet den enkelte familien er tilknyttet som har ansvaret for å samle munkene som kommer hjem til den døde families hus. Buddhismen og munkene har på denne måten en sentral plass i denne oppgaven, og jeg vil her gi et kort innblikk i singalesisk buddhisme. Buddhismen på Sri Lanka følger Theravādatradisjonen og er basert på den tekstlige tradisjonen som finnes i Palikanonen. I tillegg inkluderer singalesisk buddhisme en rekke andre komponenter, som tilbedelse av guder og blidgjøring av demoner, tro på og forsøk på manipulering av overnaturlige krefter – ting som ikke gis autoritet i de buddhistiske skriftene (Gombrich og Obeyesekere 1990:3).

Buddhismen er en åndelig retning som, gjennom lære og praksis, skal lede til frelse fra en uendelig kjede av gjenfødsler. Livet i denne verden blir ansett som en lidelse som hovedsakelig skyldes menneskenes tilknytning til det verdslige, til mennesker og ting de omgir seg med. Både mennesker og ting i denne verdenen er forgjengelige og vissheten om dette skaper sorg og lidelse. Å løsrive seg fra denne tilknytningen er den eneste veien for å bryte kjeden av gjenfødsler, og å slippe å bli født på ny den eneste måten å slippe unna lidelse

på. Når kjeden av gjenfødsler brytes oppnås en tilstand av oppvåkning eller opplysning: Nirvana.

Veien til oppvåkning består av god moral og meditasjon som fører til en visdom som gir evnen til å ”se ting slik de virkelig er”: i evig forandring, utilfredsstillende og uten grunnleggende essens (Gombrich og Obeyesekere 1990:16). Noe forenklet kan man si at lekfolks rolle som Buddhister på Sri Lanka er å praktisere god moral, den første av de tre komponentene i Buddhas vei til frelse. Å praktisere meditasjon, som er nødvendig for å oppnå visdom, krever ro og konsentrasjon, noe som ikke er mulig i vanlige menneskers hektiske hverdag. Det samme kan sies om livet i landsbytemplene. Munkene her har daglig kontakt med landsbyens innbyggere, og mange munkar ser det å holde liv i religionen, gjennom å ta vare på tekstene og å undervise i Buddhas lære, som sitt fremste mål. Å følge veien som leder direkte til oppvåkning krever mer tid til meditasjon enn en munk i et landsbytempel får. Dette reflekteres også i skillet mellom ”village-dwelling” og ”forest-dwelling” munkar på Sri Lanka, for det er nettopp den nødvendige ro og konsentrasjon munkene har søkt gjennom mer isolerte liv i jungelen (Gombrich og Obeyesekere 1990:24).<sup>3</sup>

Ideen om en uendelig rekke av gjenfødsler følges også av en idé om at handlinger i dette livet vil påvirke det neste (*karma*), og at dette livet, eller din *karma*, også påvirkes av handlinger gjort i tidligere liv. Å slippe å bli født på ny og å oppnå en evig slutt på verdslig lidelse krever derfor mange liv. Det religiøse målet for de fleste lekfolk er å være god nok til å bli født på ny i et behagelig liv, enten i himmelen eller på jorda (Gombrich og Obeyesekere 1990:5), og å forbedre sin *karma* handler hovedsakelig om å legge til rette for et godt neste liv samtidig som dette livet gjøres så godt som mulig.

I Theravādatradisjonen finnes et skarpt skille mellom en munk og en lekmanns religiøse status. Munkene, som har viet livet sitt til å følge veien til oppvåkning eller til å ta vare på og lære bort Buddhas budskap, representerer samfunnets verdier i sin helhet. Gjennom å gi sin støtte til munkene oppnår lekfolk religiøs fortjeneste (*pin*) på veien mot sin egen frelse, de kan på denne måten forbedre sin *karma*. Munkene oppnår selv *pin* gjennom å ta imot menneskenes støtte og gjennom handlingene de utfører basert på denne støtten. Under dødsritualene oppnår den døde og hans familie *pin* gjennom å gi til munkene, mens munkene oppnår *pin* gjennom å holde seremoniene i familiens hus og å ta imot familiens gaver.

Den singalesiske buddhismens panteon er bygd opp etter en hierarkisk orden hvor alle delenes posisjon reflekterer en moralsk orden, som igjen reflekterer den naturlige ordenen:

---

<sup>3</sup> Se også Carrithers (1983).

*”Wicked beings are beneath us in hells, virtuous beings above us in heavens, we humans and other orders of beings in whom good and bad are more evenly mixed are roughly in the middle; and even our human social order is but a reflection of vice and virtue in past lives” (Gombrich og Obeyesekere 1990:17).*

Over og utenfor det kosmologiske hierarkiet finnes Buddha, som har forlatt denne verdenen og gått over til det som ligger utenfor eller hinsides denne. Denne verdenen er bebodd av mennesker og dyr, samt guddommer, ånder og demoner. Menneskene, guddommene og demonene befinner seg også i fysisk adskilte verdener, men disse kan gjennomtrengre og påvirke hverandre. Mennesker, guder og demoner kan derfor, på godt og vondt, gripe inn i hverandres liv, noe Buddha, fra en verden som er hinsides menneskenes, ikke lenger kan.

Buddha er til stede i denne verdenen gjennom læren han etterlot seg og gjennom handlinger han utførte når han fremdeles var her. Ansvar for Sri Lanka og religionen har han gitt videre til Sakra, kongen over gudene gjennom å gi han en tillatelse (*varam*). Å ha *varam* innebærer å ha tillatelse til å utøve autoritet innenfor det området av påvirkning ens tillatelse gjelder, og *varam* gis nedover i det kosmologiske hierarkiet fra Buddha, via Sakra til de fire voktergudene, Natha, Saman, Vishnu og Kataragama (Larsen 1998:14). Disse gudenes påvirkning er territoriell, og de kontrollerer henholdsvis de nordlige, østlige, vestlige og sørlige delene av øya (Larsen 1998:14). De fire voktergudene kan igjen gi tillatelse til lavere lokale guddommer (*devas*) i sitt territorium, og til mennesker for å gripe inn og forhandle med demonenes (*yakku*) verden, eller for å få bukt med plagsomme spøkelser (*preta*).

Det er altså guddommer og demoner som har evne til direkte inngripen i menneskenes liv, og mye av de religiøse praksisene som utøves på Sri Lanka handler om å tiltrekke de hjelpsomme guddommens oppmerksomhet og å holde de farlige demonenes påvirkning borte. Munkene bidrar med spirituell støtte, mens det for praktiske og materielle interesser finnes spesialister knyttet til guddommer (*kapurala*), demoner (*aduras*) og astrologi (Obeyesekere 1963:151). I de buddhistiske templene på Sri Lanka finnes det ved siden av Buddhas avbildninger ofte også statuer og andre til gudene. Kontakt med gudene skal i prinsippet ikke medieres av de buddhistiske munkene, for denne rollen finnes egne prester (*kapurala*), men munkene og *kapuralas* kan jobbe side om side på tempelområdene. Det finnes også munkene som medierer kontakt med gudene, men da under risiko for å bli ansett for mindre edel enn de som holder seg unna slike praksiser.

I buddhismen på Sri Lanka kan det dermed tenkes å finnes to mål med religiøse handlinger: å forlate denne verdenen for godt ved å oppnå Nirvana, og å skape et fordelaktig

liv i denne verdenen. De to målene henger også sammen da et fordelaktig liv i denne verdenen gjør det lettere å gjøre gode handlinger og igjen skape *pin* som er nødvendig på veien mot Nirvana (Larsen 1998:14).

Til tross for ideen om *karma* og at handlinger fra tidligere liv er med på å forme dette, er ikke det buddhistiske universet deterministisk. Medgang i dette livet kan skapes gjennom rette handlinger og gjennom å tiltrekke seg de rettes oppmerksomhet:

*"One cannot know what acts in past lives may produce results in this one; but one is responsible now for fashioning one's future. Among the acts that may serve to improve the future is winning the favor of the powerful, both human and divine"* (Gombrich og Obeyesekere 1990:19).

For en singalesisk buddhist er det gjennom oppmerksomhet fra mektige guddommer, så vel som fra innflytelsesrike mennesker, at det finnes muligheter til å legge opp til et fordelaktig liv her og nå. Fordeler i dette livet vil igjen gjøre det lettere å gjennomføre gode handlinger, som å gi materiell støtte til tempelet. Gode handlinger, som å gi, er igjen sentrale for å skape *pin*, noe som er nødvendig for et godt neste liv og som et steg i retning frelse (Nirvana).

### ***Landsbyens templer – to ulike roller***

I Kirimetimulla ligger det to buddhistiske templer. Det ene er et gammelt og relativt stort tempel som ble omtalt som landsbytempelet. Dette tempelet ligger like ved veien som går innover i landsbyen, og det store tempelområdet består av flere bygninger som ligger i skyggen av den sterke sola under mange høye trær. De fleste landsbyboerne var tilknyttet dette tempelet, gav *dana* faste dager på året og kom for å delta under *bodhipooja* (offer til Buddha), noen for å observere eller overholde *sil* (buddhismens levereregler) på fullmånedager<sup>4</sup> og mange barn deltok på søndagsskole ved tempelet. I overkant av ti munkar bodde ved dette tempelet, blant dem flere små gutter og noen unge menn som fremdeles studerte ved universitetet.

---

<sup>4</sup> Listen inkluderer ti regler hvor de første fem i prinsippet bør overholdes i hverdagslivet: å avstå fra å ta liv, stjele, gal adferd knyttet til seksuelt begjær, å lyve og å avstå fra berusende drikker. I tillegg følger munkene fem til: å avstå fra fast føde etter 12.00, underholdning som dans og sang, å pynte seg, å sove i høye senger og å ta imot penger. Noen, særlig eldre mennesker, følger også disse reglene sammen med munkene i tempelet på fullmånedager.

Munkene i landsbytempelet er viktige for landsbyens innbyggere. Ledermunken har ansvar for å videreformidle og oppfylle familienes ønske om hvor mange munkers som skal stille til seremonier på gravleggingsdagen og til *dana*. Munkene har også autoritet til å skrive ut ”character certificates”, en attest som beskriver folks livsførsel og person. Attesten kan brukes for eksempel i forbindelse med jobbsøking eller i forretninger. Tempelet kan også bidra i konfliktløsning og en god relasjon til munkene er nyttig. Shanta, som selv ikke var i tempelet ofte, gav uttrykk for den viktige rollen munkene ved dette tempelet spilte også for han. En dag hadde Shanta møtt på en tidligere venn som hadde konvertert til kristendommen og prøvd å overbevise han i sin nye trosretning. Shanta var i utgangspunktet åpen og mente alle religioner var ”ok”. Han ville gjerne lytte og kunne blitt med i kirka, men: ”I need to improve my powers, that’s why I’m interested in the monks”. Munkene hadde så stor innflytelse i lokalsamfunnet at det ville bli vanskelig for ham å styrke sin sosiale posisjon uten dem.

På samme måte er munkene i tempelet også avhengige av landsbyens innbyggere og deres donasjoner for å opprettholde sin posisjon. En av munkene gav også uttrykk for dette etter å ha holdt en privat *bodhipooja* for familien i forbindelse med en *seth kavi*, vers som gjentatte ganger ble sunget foran guddommene i tempelets *devala* (gudehus) for å beskytte familien etter en konflikt som hadde oppstått. Da han var ferdig fortalte han at han var fryktelig sliten. Han hadde sunget 45 *seth kavi* dagen i forveien og holdt flere *bodhipooja* tidligere denne dagen. Men Shanta hadde bedt om å få en ”special one” for sin familie og munken kunne ikke si nei: ”Because he is my best friend. Or, he is not my best friend, but he is very important to us, no?”. Shanta hadde blant annet tidligere donert store mengder bøker til tempelets bibliotek, og gjennom å gi dem støtte kunne han forvente støtte til seg og sin familie tilbake.

Det andre tempelet i Kirimetimulla ligger sør for sentrum, like ved hovedveien. Tempelområdet var mye mindre enn i landsbytempelet og her var det bare én munk og hans fem studenter som holdt til. Narada Thero var en munk av en litt annen karakter enn de andre munkene i landsbyen. Hans nymalte tempel fikk hver dag besøk av mange mennesker, som kom langveis fra for treffe ham. Shanta hadde ofte korte besøk til dette tempelet, alltid tidlig om morgenen for å sikre seg en kølapp som gav ham et nummer i rekken blant alle de besøkende. Shanta gikk ikke her med *dana* og donasjoner, som ved det andre tempelet, men for å be om hjelp i vanskelige perioder, som i eldstesønnens eksamensperioder, når forretningene gikk dårlig eller dersom andre vanskeligheter dukker opp. Narada Thero hadde, gjennom sin avdøde bestemor, fått spesielle krefter som gjorde ham i stand til å hjelpe

mennesker med forskjellige problemer. Hjelpen blir gitt etter tillatelse fra Buddha og ved hjelp av kreftene i tempelets *devala*. Narada Thero bruker gudenes krefter for å hjelpe mennesker med alt fra kjærlighetsproblemer til problemer med forretninger, og som takk mottar hans tempel pengedonasjoner. Denne rollen har gjort ham svært populær blant mange. Tempelet var mer velholdt og vakkert enn de fleste, og mange mente at hans person var snillere og mer behagelig. Blant de andre munkene ble han derimot møtt med større skepsis og mange, som min vertsfamilie, valgte å være tilknyttet landsbyens tempel, som hadde en tyngre autoritet og bredere aksept. Samtidig brukte de Narada Theros krefter når behovet meldte seg.

### ***Sri Lankas samfunn – sosial posisjon som et dynamisk felt***

Det finnes paralleller mellom tidligere gjerninger og ens posisjon i dette livet. Dette reflekteres i de ulike kastenes posisjoner ovenfor hverandre, men, som min oppgave også vil vise, er ikke sosiale posisjoner determinert ved fødselen; medgang kan skapes gjennom rette handlinger og gjennom å tiltrekke seg de rettes oppmerksomhet, og her vil både guddommer og mennesker være sentrale.

Familien jeg bodde sammen med hadde i utgangspunktet en solid posisjon i lokalsamfunnet. Shantas far hadde arbeidet som rektor ved en skole ikke langt unna. En rektor har en viktig sosial posisjon, eller hva Shanta selv beskrev som en ”soundable voice” – han er én andre vil høre på. Det var Shantas far som bygde huset familien nå bor i, et moderat, men stort hus med egen risåker. Shantas eneste bror har flyttet fra Sri Lanka sammen med sin kone, og Shanta sitter i dag igjen med ansvaret for huset og familien på Sri Lanka. Shantas egen karriere som ”business promoter” har derimot hatt stor motgang, og han har i perioder slitt med å få endene til å møtes. Han har den siste tiden drevet mest med kjøp og salg av eiendommer, men Sri Lanka har i mange år vært preget av borgerkrig og dårlig økonomi, og forretningene har gått dårlig. Familien har slitt med økonomien og dermed også med å holde familiens sosiale posisjon ved like.

Flere studier fra Sri Lanka viser hvordan endringer i religiøse praksiser kan reflektere store sosiale endringer, som har blitt synlige i landet særlig fra 1960 og 70 tallet (Gombrich og Obeyesekere 1990, Obeyesekere 1977). Universalisering av utdanning, demokratisering av landet og utviklingen av et byråkratisk system har skapt nye, høyt verdsatte mål med nye muligheter for verdslig suksess, som arbeid i byråkratiet, i nye profesjoner eller i politikken: mål som nå i prinsippet er tilgjengelige for alle. Samtidig har større tilgang til utdanning også

ført til hardere kamp om de samme målene. Dramatiske endringer i materielle omstendigheter og tap av tradisjonelle fellesskap, sammen med rask befolkningsvekst og høy arbeidsledighet har ført til frustrasjon og forvirring i store deler av befolkningen. I tråd med denne endringen pleide Shanta også å si at til forskjell fra før, da man visste hvem som hadde en "soundable voice" og hvem som ikke hadde noe å si, kjemper nå alle om å bli hørt; "Now *everyone* is trying to be the village headman!". Disse endringene er brukt som en forklaring på store samtidige endringer i religiøse praksiser som tenkes å reflektere folks søken etter støtte og kontroll i vanskelige tider, og finnes blant annet i en økt interesse for tilbedelse av guder, deriblant også guder som er knyttet til trolldom (Gombrich og Obeyesekere 1990, Obeyesekere 1977).

Sosiale posisjoner i singalesisk samfunn har også tidligere, med et annet utgangspunkt, blitt beskrevet som et svært dynamisk felt. Basert på strukturer knyttet til ekteskap og seksuelle relasjoner, gir Yalman denne beskrivelsen fra sine feltarbeider:

*"It is quite clear from family histories that rises and falls in wealth are quite steep. Some start gambling and lose their lands and cash; others start successful boutiques and become rich. The rich wants to intermarry with the rich, and the wealthy try to shed their poor relatives. The influential wish to have influential relatives, and in the long run by an extremely painful process which is the key to much hostility in Sinhalese villages, the poor gets squeezed out of the kindred of the rich and have to intermarry with their own kind. As the Sinhalese put it, "money is the younger brother of the gods" (salli deviyange malli.)" (1962:553).*

Yalman beskriver på en treffende måte et svært dynamisk sosialt felt hvor hvem familien lykkes i å assosieres med og knytte seg til gir muligheter til å forbedre sosiale posisjoner. Samtidig, sier han, er dette også en av de største årsakene til fiendtlighet og konflikt i singalesiske landsbyer. I denne sammenhengen viser Yalman hvordan det singalesiske slektsskapssystemet, som er bilateralt med regel om kryssøskenbarneekteskap, i hovedsak er basert på slektsskapsterminologien. Familier kan knyttes sammen gjennom et ekteskap og blir slekt nå de begynner å bruke slektsskapstermene på hverandre. Det finnes dermed stor fleksibilitet med hensyn til å skape eller bryte familierelasjoner når det er hensiktsmessig. Ekteskapsregler og regler for seksuelle relasjoner er på denne måten et viktig instrument for å knytte familier og deres velstand sammen, å holde verdier innad i familien når det er det



beste, eller å knytte sin egen familie til andres velstand. Det blir også mulig å kvitte seg med deler av familien som fører til tap.

Med ulik tilnærming peker studiene jeg har nevnt ovenfor på noen sider ved singalesisk samfunn som jeg opplevde som svært sentrale blant menneskene jeg ble kjent med i Kirimetimulla: For å holde på eller forbedre sin egen posisjon er det avgjørende å bli assosiert med de rette, både blant de guddommelige og de menneskelige, og begge deler krever en kontinuerlig innsats, som gjerne blir ekstra synlig under større og mer offentlige feiringer, som dødsritualene. Denne siden av samfunnet fikk også noen metodiske implikasjoner, som jeg nå skal se litt nærmere på.

## METODISKE BETRAKTNINGER

Det var altså dette sosiale landskapet jeg våren 2009, sammen med min samboer som var med meg under hele feltarbeidet, noe uvitende steg inn i. Vi hadde hatt kontakt med Shanta på forhånd og ble tatt svært godt imot hos familien, som består av ekteparet Shanta og Chinta, deres tre sønner, ene datter og Shantas gamle mor (*achi*). Vi ble boende her under hele feltarbeidet, og jeg har i stor grad vært avhengig av denne familien.

På hverdager var alle barna på skolen mens *achi* var hjemme og holdt det meste av dagen til på kjøkkenet hvor hun tilberedte lunsj og middag til resten av familien. Chinta arbeidet på en førskole som hun drev i tilknytning til sine foreldres hus i en annen landsby omtrent en mil unna. Shanta, som var ”business promoter” med hjemmekontor, hadde lite arbeid i denne perioden da de fleste forretninger og turismen på Sri Lanka gikk dårlig. Borgerkrigen var trappet kraftig opp og politikken ustabil, noe den økonomiske situasjonen bar sterkt preg av. Shanta kjørte hver morgen kone og barn til jobb og skole, en tur som gikk i to omganger på en gammel motorsykkel. Han tilbrakt enten dagen ved førskolen eller ute på andre ærend, eller han kom hjem og gjentok morgenens prosedyre når alle skulle hjem igjen. Kjøringen omtalte han, med en noe ironisk tone, som sitt primære arbeid.

### ***Tilgang***

Alt den første dagen jeg var i Kirimetimulla besøkte jeg to dødshus og traff her mange av menneskene jeg skulle ha kontakt med gjennom resten av feltarbeidet, blant dem Nisankar og hans familie. Folk var tilsynelatende glade for at vi ville delta, forklarte hva som skjedde og hva som skulle skje, hvem som var hvem, introduserte oss for de ulike aktørene og inviterte

oss tilbake. I motsetning til hva jeg hadde fryktet var det lett å få tilgang til ritualene, som fort viste seg å være store sosiale hendelser. Mange uttrykte vår tilstedeværelse under dødsritualene som en svært positiv overraskelse, som en eldre kvinne sa da vi besøkte søsterens begravelse: ” Nå er jeg sikker på at hun kommer til himmelen!”.

I starten var Shanta alltid med, og han tok selv på seg rollen som min tolk.<sup>5</sup> Han holdt seg oppdatert på hva som skjedde i området og fikk rett som det var telefoner med tips om dødsfall eller hus som skulle holde *dana*. Gjennom alt han tok meg med på fikk jeg fort kontakt med mange mennesker i området og følte meg snart i stand til å klare meg på egenhånd. Shanta hadde sine tanker om hva det var jeg burde være med på og hvem jeg burde snakke med, og jeg følte tidlig at han i for stor grad bestemte hva jeg skulle gjøre. Jeg ønsket å gjøre ting mer slik *jeg* mente det var best. Jeg følte også at jeg gjorde krav på mye av hans tid og var redd for at familien skulle føle jeg var en belastning. Jeg tok derfor imot invitasjoner og forklarte Shanta at jeg gjerne kunne dra på egenhånd. Jeg besøkte familier i området og var innstilt på å finne noen jeg kunne bruke som fast tolk. Dette skulle fort vise seg ikke å være helt uproblematisk.

### ***”Du forstår ingenting av vår kultur!”***

*”In fieldwork, the manifestation of serious misapprehension as to what the situation is almost always begins on the informants’ side of the encounter, though, unfortunately for the investigator’s self-esteem, it doesn’t end there” (Geertz 2000:30).*

Jeg hadde ingen ordentlig økonomisk avtale med vertsfamilien på forhånd, kun en enighet om at de skulle gi oss kost og losji mot betaling. Da dette temaet for alvor ble tatt opp etter at jeg hadde vært der i noen uker, hadde de alt gitt meg mye hjelp i form av bolig og mat, men også i form av begivenheter og kontakt med mennesker, tolketjenester og lange samtaler. Ekteparet hadde hele tiden vært ivrige etter å ha oss boende hos seg og da vi skulle diskutere beløpet kom det jeg følte var et urimelig krav. De økonomiske interessene, som de tidligere ikke hadde villet snakke om, ble nå svært tydelige. Skuffelsen var stor hos begge parter da det kom frem at våre interesser her stod langt fra hverandre. De hadde en forventning som jeg verken var villig eller hadde mulighet til å innfri.

---

<sup>5</sup> Jeg snakker ikke singalesisk og har brukt tolk når jeg har truffet personer som ikke har snakket engelsk. Begivenheter og hendelser har derfor også blitt forklart til meg på engelsk og alle intervjuer er gjort sammen med tolk.

Da de økonomiske interessene først var kommet opp, kom også en rekke andre ting på bordet som tydet på at det var langt mer enn penger som gjorde det vanskelig for oss å komme til enighet. Shanta mente jeg hadde sviktet deres tillit og misbrukt deres gjestfrihet. Jeg hadde vært sammen med mennesker som ikke var bra, verken for meg selv eller for dem, og de mente at deres families posisjon stod i fare dersom jeg fortsatte å ha kontakt med disse menneskene. Jeg kunne selvsagt velge heller å tilbringe tiden min med andre, sa de, men i så fall ville det være uinteressant for dem å ha noe med meg å gjøre. Diskusjonen endte med beskjeden ”du forstår *ingenting* av vår kultur”, og det hele endte med at vi dro fra landsbyen. Da dette skjedde hadde jeg besøkt en familie på egenhånd og blitt med dem blant annet til en munks kremasjon i en annen landsby. Det var Shanta som selv hadde introdusert meg for denne familien for første gang og hele situasjonen var svært vanskelig for meg å forstå.

Utgangspunktet for denne konflikten må for det første ha vært store forskjeller i våre forventninger til hva denne relasjonen innebar. Den økonomiske delen klarte vi etter en stund å forhandle oss frem til, men før vi flyttet tilbake til familiens hus var det også en del andre kort som måtte legges på bordet. En ting jeg ikke hadde forstått var at Shanta så på mitt feltarbeid som en jobb. Han ønsket seg rollen som tolk og ønsket å bli med, vise frem og forklare, introdusere meg for folk og hjelpe meg å forme prosjektet. Å gjøre dette kunne også være gunstig for ham selv, og her kommer et annet aspekt ved uenigheten frem. Shanta var også opptatt av å vedlikeholde sin posisjon i lokalsamfunnet og mente det å arbeide sammen med meg kunne hjelpe ham. Samtidig var det viktig at jeg, som medlem av familiens hus, var forsiktig med hva jeg gjorde. Jeg ble nødt til å følge familiens nettverk og interesser. Her stod jeg altså ovenfor et viktig metodisk valg – å følge denne familiens nettverk eller å skape nye basert på egne valg.

Unni Wikan påpeker hvor viktig det er å velge sine informanter med omhu og ikke selv la seg velge av de som først er interessert i deg, da de ofte kan være avvikere i sine samfunn (1996:182). Jeg vurderte lenge, med Wikans påminnelse friskt i minne, å begynne på ny et annet sted. Det ble også tydelig at Shanta så på meg som en stor potensiell mulighet, som en viktig kontaktskaper mot Europa og et springbrett for sin karriere som ”business promoter”. Han spurte meg jevnlig om å sette ham i kontakt med potensielle investorer i Norge. Selv hadde jeg liten tro på disse forretningene, og kjente heller ingen med ønsker om å investere penger i Sri Lanka. Hvordan skulle jeg forholde meg til denne situasjonen?

## ***"The anthropological irony"***

Forholdet mellom antropolog og informant beskrives ofte som en relasjon som inneholder et ujevnt maktforhold, og Geertz (2000) påpeker det vanskelige forholdet som ofte oppstår under feltarbeid i samfunn hvor informantene og antropologens livsmuligheter og økonomiske kapasitet står langt fra hverandre. I tillegg til at det ofte finnes materielle forventninger fra informantenes side, er det gjerne store forskjeller på hvordan informanten og antropologen ser situasjonen: for informanten er ofte antropologen et levende eksempel på de livssjansene han selv snart vil få, mens antropologen selv ikke er så sikker på at det kommer til å skje. Dette skaper en moralsk vanskelig situasjon: å leve sammen med mennesker som tror de har fått en mulighet du selv tror de egentlig ikke har. Denne radikale asymmetrien mellom synene på hva informantens livssjanser egentlig er og hva antropologen har å gi, farger feltarbeidssituasjonen med en bestemt moralsk tone Geertz (2000) kaller ironisk. Denne ironien var så absolutt til stede under mitt eget feltarbeid: familien så på meg som en mulig tilgang til noe jeg selv visste at jeg ikke kunne gi.

## ***Løsningen og dens metodiske implikasjoner***

Min løsning på dilemmaet ble den Geertz (2000) mener mange antropologer velger: å gi meg selv. Jeg godtok dermed betingelsene som fulgte med å være en del av dette husholdet. Shanta ble min hovedinformant og tolk, og jeg understreker at han gjorde en formidabel jobb. Han satte meg i kontakt med mennesker han mente jeg burde snakke med og fulgte opp mine ønsker. Han var ofte med meg, men sendte meg også ut på ting alene. Jeg var også mye sammen med Shantas svigerfar, *Siya*, som også ble en viktig informant. Shanta introduserte meg for munkene i områdets templer og for de lokale politikerne.

Landsbyen og området rundt fungerte som min arena. Jeg ble med på familiens aktiviteter samtidig som Shanta ble tipset av venner og bekjente om ting som kunne være av min interesse. Noen ganger ble det forventet at jeg skulle stille opp, som på diverse "Cultural events", som kommentator under en større volleyballturnering, som dommer under skjønnhetskonkurranser og for å tenne den tradisjonelle oljelampen under diverse åpningsseremonier. Jeg ble invitert til gravlegginger og *danaseremonier*, men også i bryllup, *pirith* seremonier (hvor munkene velsigner gjennom resitering av en samling vers), såkalte "big-girl parties" (markering av første menstruasjon) og *toivilritualer* (eksorsiseritualer). De

ulike ritualene ble en viktig arena for min datainnsamling, men i tillegg til disse har husholdet, familien og deltagelse i deres bevegelser gitt en uvurderlig innsikt.

Forholdet mellom meg og min vertsfamilie var kanskje, som Geertz (2000) sier, basert på en delvis fiksjon og halvt sett sannhet, og på denne måten gikk relasjonen for det meste greit. Jeg fikk samlet mine data og hans interesser ble holdt i livet gjennom flere mindre fordeler: følelsen av å gjøre en viktig jobb, opplevelsen av stolthet over egen kultur og det å kunne lære den bort, pluss mindre materielle goder. Jeg var glad da Shanta mot slutten av feltarbeidet fortalte meg at han også forstod min situasjon. Han visste at det ikke var mye jeg kunne gjøre for å hjelpe forretningene hans, men ville likevel at jeg skulle forstå at ikke alt handlet om det som skjedde her og nå. Kanskje kunne vår kjennskap til hverandre komme til nytte en dag? Du vet aldri! Kanskje var det ikke så mye fiksjon likevel, men snarere potensialet for en fremtidig mulighet som dannet utgangspunktet for relasjonen?

Uenigheten med familien tidlig i feltarbeidet lærte meg noen viktige ting om Sri Lankas samfunn som har blitt sentrale i denne oppgaven. Det kom til syne en form for prestisjeøkonomi som innebærer at du ikke kan være venner med alle, og hvor det legges stor vekt på lojalitet ovenfor sine allierte. Dette bidrar til at det å sno seg i det sosiale landskapet nærmest blir en kunst, og jeg trådte feil. Å bo slik styrte også hva jeg fikk tilgang til og ikke, noe som kan tenkes å ha vært begrensende, men som kanskje også har hatt sine fordeler. Til slutt kan måten jeg møtte dødsritualene på tenkes å ha hatt innflytelse på min forståelse av ritualenes betydning, noe jeg vil se på som et siste poeng før jeg går over til oppgavens teoretiske perspektiver.

## ***Posisjon og perspektiv***

Jeg kom som gjest til de ulike ritualene dersom familien uavhengig av meg skulle delta, eller dersom jeg hadde mottatt en invitasjon. De fleste døde var eldre mennesker og dødsfallene naturlige, og ingen av dem var mennesker som stod familien veldig nærme.<sup>6</sup> Jeg kom derfor til disse hendelsene sammen med venner, naboer eller bekjente som ikke var del av begivenhetenes sentrum.

I diskusjoner rundt hvordan ritualer skaper refleksjon har Geertz (1993), gjennom balinesiske hanekamper, vist hvordan det er de som befinner seg i spillets indre sirkel som

---

<sup>6</sup> Flere unge soldater ble begravd i landsbyen mens jeg var der, men jeg ble frarådet å stille i disse siden jeg var norsk. Norges engasjement som meglere i konflikten mellom geriljaen (LTTE) og regjeringen var et betent tema i området, og Norges rolle svært omstridt.

deltar mest intenst i alle spillets betydningsnivåer. Kapferer (1984) kommer derimot til en annen konklusjon. Under de singalesiske *toivil*ritualene mener han snarere tvert imot at det er venner, naboer og andre tilskuere som befinner seg lengst unna ritualenes kjerne, som oppnår størst grad av refleksjon. Tilskuerne, som drikker te, spiller kort, prater og bare følger med når ritualene når et høydepunkt, kan flytte seg frem og tilbake mellom den rituelle åndelige konteksten som skapes i kjernen, og den hverdagslige konteksten. De får dermed muligheten til å sammenligne og reflektere over de to. Pasienten i sentrum er oppslukt av det rituelle dramaet og får ikke med seg noe som helst, mens familien får en posisjon midt imellom.

Med å peke på denne diskusjonen vil jeg vise at jeg, som en av ”tilskuerne” lengst borte fra ritualenes kjerne, har hatt et perspektiv som nok er annerledes enn det ville ha vært dersom jeg var blant dem som selv var rammet av situasjonen. Et tema som kunne ha vært sentralt, men som derfor har blitt utelukket er emosjoner. Samtidig har denne posisjonen kanskje gitt et perspektiv som har et større fokus på gjestenes muligheter til å reflektere over forholdet mellom munkene og familiens handlinger i sentrum og den større sosiale konteksten de springer ut av.

### ***Fremstilling av materialet***

Dødsritualene presenteres i oppgaven hovedsakelig gjennom fortellingen om *mamas* begravelse, som presenteres i kapittel to. Denne begivenheten fikk jeg muligheten til å følge fra dødsfallet og til det ble holdt *dana* etter tre måneder. I tillegg gjorde jeg flere lange uformelle intervjuer med Nisankar, som hadde hovedansvaret for å arrangere dødsritualene, i etterkant. Jeg velger derfor å gå mer i dybden på denne hendelsen i oppgaven, men minner her om at både denne fremstillingen og oppgaven mer generelt er basert på data som er hentet fra en rekke ulike dødsritualer og *danaseremonier* både i Kirimetimulla og området rundt.

## **OPPGAVENS TEORETISKE UTGANGSPUNKT**

*“A community is not a preexisting entity that expresses itself via a fixed set of symbols, but a formation that comes into being through the circulation and use of shared cultural forms and that is never complete” (Meyer 2009:4).*

I flere klassiske antropologiske studier fra Sri Lanka beskrives det ideelle feltarbeidsstedet som en landsby som er tradisjonell, ikke for stor og som kan studeres i sin helhet enten fordi

den er geografisk isolert (Yalman 1967), eller fordi det meste av det som regnes å være av betydning finner sted i landsbyen; de ulike institusjonelle aspektene ved livet i lokalsamfunnet er overlappende, folk lever og arbeider på samme sted (Leach 1961).<sup>7</sup>

Noe senere gjør Spencer (1990) et feltarbeid på et sted som ligger lenger sør enn Yalman og Leach sine landsbyer. Stedet ligger langs en veistrekning i grensen mellom høylandet og lavlandet, i grensen mellom øyas to store økologiske soner, den våte og den tørre sonen. Landsbyen består mest av innflyttere som verken identifiserer seg med tradisjonene til de fra lavlandet eller de fra høylandet.<sup>8</sup> Spencer beskriver stedet som "(...) both physically and mentally on the edge of things" (Spencer 1990:34).

Kirimetimulla er sentrert rundt et veikryss, men utenfor dette punktet fremstår stedet som et nærmest grenseløst og åpent nettverk av veier, hus, skoger og åkrer. Landsbyen er ikke isolert der den ligger bare en mil fra den større byen Matara, og det er heller ikke slik at få eller ingen kommer hit. Mange kjører hver dag gjennom Kirimetimullas sentrum, og mange av innbyggerne arbeider også andre steder i området. Mens Spencer beskriver sin landsby som fysisk og mentalt på kanten av ting, kan Kirimetimulla heller plasseres i midten av ting. Det ligger midt i den sørlige provinsen og distriktet Matara, midt i lavlandskulturen og den våte sonen, og ikke minst midt i et veikryss.

Det er ikke stedet i seg selv som er temaet for denne oppgaven, men dødsritualene og deres posisjon i lokalsamfunnet. Disse ritualene har en sentral plass som store og viktige sosiale begivenheter som skaper brudd i hverdagen og som gir folk en felles arena å samles på: et sted hvor de får anledning til å bli kjent med hverandre *som* familie, *som* venner og *som* naboer. På denne måten har de også en viktig rolle i å binde mennesker sammen og det er nærliggende å tenke om disse ritualene som viktige knutepunkter i det ellers så åpne landskapet.

Det er ikke bare menneskene som er sentrale under disse ritualene. Den døde kroppen og den dødes sjel er også til stede, de buddhistiske munkene kommer hjem til familiens hus

---

<sup>7</sup> Yalman sin studie studiene har som formål å kartlegge kaste og slektskapssystemer i en opprinnelig form som kan danne et utgangspunkt for å forstå de store variasjonene som finnes i de ulike regionene av Sri Lanka (1967), mens Leach ser på relevansen av slektskap og ekteskap i praksiser relatert til bruk og besittelse av eiendom (1961).

<sup>8</sup> Skillet mellom "up-country" og "low-country" ble etablert av de britiske autoritetene på atten hundre tallet og refererer til tidligere skiller mellom de koloniserte (low-country) og de ikke-koloniserte (up-country) (Spencer 1990:34). Dette skillet brukes av folk for å referere til to ulike kulturer, den som har vokst frem i fjellene rundt sentrum for kongedømmet Kandy, og de som har drevet med jordbruk og fiske i lavlandet.

samtidig som det kommer mange gjester. Det er med andre ord en rekke ulike elementer som beveger seg inn og ut av huset i denne perioden. Gjennom disse bevegelsene kan ritualene tenkes om som rituelle veikryss: De er punkter hvor en rekke ulike aktører støter på hverandre og kan knyttes sammen. Ting og handlinger i ritualene bidrar til å styre bevegelsene gjennom huset i denne perioden og hvordan dette håndteres kan få konsekvenser for husets posisjon etter at perioden på tre måneder er over.

En metafor som gir et godt bilde på det som skjer i et hus etter et dødsfall kan hentes fra landets gamle irrigasjonssystemer. Store vannreservoarer forsynte risåkrene med vann gjennom et slusesystem (*biso kotuwa*) som gjorde det mulig å kontrollere flyten av vann ut fra reservoarene.<sup>9</sup> På samme måte som slusene hjelper til å lukke de store vannmassene inne, kan huset tenkes om som et samlingspunkt, eller en beholder, som bidrar til å opprettholde et skille mellom det som hører til innenfor og utenfor sine grenser. Etter et dødsfall er det som om slusene åpnes og grensene ikke lenger er like tydelige. Det er flyten gjennom huset i denne perioden jeg vil beskrive i denne oppgaven.

Denne måten å tenke om ritualene på ligner Latours forståelse av det sosiale som noe som skapes i "assemblages": Det sosiale er ikke en type lim som holder sammen ting som ellers ikke ville henge sammen, men *hva* som er limt sammen av mange forskjellige typer forbindelser (2007:5). Det sosiale er ikke konstruert rundt et allerede eksisterende og fastsatt sett av kollektive representasjoner, men blir "reassembled" og skapt gjennom en pågående dynamisk medieringsprosess (Meyer 2009:25). Dette perspektivet forutsetter at det sosiale er *performativt*, at det hele tiden må skapes eller gjøres: "If you don't have the festival now or print the newspaper today, you simply lose the grouping, which is not a building in need of restoration but a movement in need of continuation" (Latour 2007:37).

Ritualene kan i tråd med dette perspektivet forstås som situasjoner hvor ulike ting og mennesker møtes og blir "reassembled". På denne måten skapes huset og husets forbindelser på ny. Sentralt i denne prosessen er ritualenes *form* og mitt perspektiv ligger nært opp til Meyers (2009, 2010). Hun ønsker å vise hvordan fellesskap skapes gjennom å gi en dynamisk og "(...) indeed performative – understanding of community as an aesthetic formation" (2009:7). På denne måten får hun frem hvordan det Anderson (1991, referert i Meyer 2009) har kalt "imagined communities" ikke forblir tankemessige representasjoner ("imagined"), men at de gjennom sansbare, estetiske uttrykk blir materialisert og erfart som sanne (Meyer

---

<sup>9</sup> <http://www.lanka.com/sri-lanka/ancient-irrigation-937.html>



2009:7). Mitt perspektiv på ritualer er dermed et som vektlegger performativitet gjennom form, og jeg skal nå se litt nærmere på hvordan den rituelle formen kan forstås.

### ***Hvordan kan vi forstå ritualer?***

Ritualer har lenge vært sentrale i antropologiske studier og er et fenomen som vanskelig lar seg fange under én definisjon. Noe av årsaken til definisjonsproblemet ligger gjerne i den enorme variasjonen mellom ritualer og de mange ulike tilnærmingene til deres betydning og hensikt (Kapferer 2005). Når Handelman introduserer boken ”Ritual in its own right”, definerer han ritualer på en måte som vektlegger noe særegent ved deres form. Han forklarer ritualer som: ”(...) a class of phenomena whose forms, in greatly differing kind and degree, are characterized by interior complexity, self-integrity, and irreducibility to agent and environment” (2005:10). Ritualer er spesielle begivenheter som, selv om de deler mye med andre sider av menneskelige aktiviteter, kan skilles fra dem. Ritualene er altså noe annet eller noe eget, som står ut av det dagligdagse og normale og som, i større eller mindre grad, bidrar til å produsere den virkeligheten de springer ut av. Hvordan, og i hvor stor grad, bidrar dødsritualene til å produsere den virkeligheten de springer ut av?

Handelmans perspektiv skiller seg fra tidligere dominerende tilnærminger, som i grove trekk har studert ritualer på tre ulike måter. Et viktig utgangspunkt har vært at ritualer inneholder *mening*: de er lager av symboler og skrifter som har sin opprinnelse i verden utenfor. Ritualer kan forstås som *representasjoner* av den kulturelle verdenen som har skapt dem, og virker dermed som *modeller* av og modeller for kulturelle verdener (Geertz 1993). Ritualer har også blitt forstått som *funksjoner* av og for den sosiale verdenen. To kjente bidrag til studier av dødsritualer viser hvordan ritualene kan tenkes å ha en viktig funksjon. På den ene siden har dødsritualer blitt forstått som instrumenter brukt for å overkomme den største trusselen livet står ovenfor: gjennom ritualene skapes kontinuitet i gruppen og dermed seirer livets over døden (Metcalf og Huntington 1991). I et annet perspektiv har ritualene blitt forstått som en anledning til å skape politisk autoritet: ritualene som håndterer døden brukes som et instrument for å kontrollere livet (Bloch og Parry 1982). En tredje tilnærming til ritualer ser dem som en arena hvor sosiale, økonomiske og politiske konkurranser spilles ut.

Et fellestrekk ved perspektivene ovenfor er at alle har som utgangspunkt at det finnes en direkte forbindelse mellom ritualene og de sosiale omgivelsene de inngår i. Handelman (2005) etterlyser en tilnærming hvor deres forhold til den sosiale konteksten ikke danner utgangspunktet for vår tilnærming til dem, men hvor ritualene først utforskes ut fra hvordan

de er satt sammen og organisert i seg selv. Som bokas tittel antyder, så utforsker den muligheten for å studere ritualer ”in its own right”, uten utgangspunkt i antagelsen om at de er konstituert gjennom representasjoner av de sosiokulturelle omgivelsene de springer ut av. ”(...) what particular rituals are about, what they are organized to do, how they accomplish what they do are all empirical questions whose prime locus of inquiry is initially within the rituals themselves” (Handelman 2005:3). Hvilken grad av autonomi har ritualene fra den verdenen de er skapt i? Og hvilken kraft har ritualer til å organisere og oppnå transformasjoner gjennom sin egen dynamikk?

Når jeg i denne oppgaven utforsker de singalesiske dødsritualene og deres rolle i lokalsamfunnet, har jeg Handelmans (2005) perspektiv som utgangspunkt: jeg vil begynne med å se på ritualenes form og de elementene som brukes for å se hvordan de spiller på hverandre i ritualene. Videre ser jeg på hvordan dynamikken mellom disse elementene gir ritualene en kraft til å skape en forandring for huset og familien som arrangerer dem. På hvilken måte bidrar disse ritualene til å skape familien og husets posisjon? Med dette utgangspunktet vil jeg gjennom oppgaven utforske ritualene for å se nærmere på hva som kan tenkes å gi dem sin sentrale rolle i dette lokalsamfunnet.

## OPPGAVENS STRUKTUR

Jeg begynner oppgaven med et empirisk kapittel (kapittel 2) hvor jeg beskriver hendelsesforløpet etter et dødsfall. Gjennom dette kapittelet danner jeg et empirisk grunnlag som kan hjelpe leseren gjennom resten av oppgaven.

I kapittel 3 ser jeg nærmere på husets rolle. Jeg vil peke på endringer som skjer i og rundt huset etter et dødsfall og hvordan disse bør ses i sammenheng med den betydningen huset har i hverdagslivet: Huset skaper relasjoner mellom mennesker samtidig som det skapes relasjoner mellom hus. Dessuten er huset en viktig grense mellom menneskene og andre elementer i kosmos, som guddommene og underverdenen. Endringene som skjer med huset etter et dødsfall er en viktig bakgrunn for å forstå bevegelsene gjennom huset i denne perioden. Bevegelsene har jeg valgt å kalle vertikale og horisontale.

I kapittel 4 ser jeg nærmere på munkenes rolle og hvordan den er sentral for å styre de vertikale bevegelsene – den dødes sjel forlater huset og de hjelpsomme guddommenes blikk tiltrekkes. Samtidig er munkenes rolle også knyttet til det jeg kaller horisontale bevegelser, de er en sentral del av ritualenes prestisjeskapende kraft. De er altså også nært knyttet til sosiale

hierarkier og spiller dermed også en rolle for det jeg kaller en horisontale bevegelser. Dette kapittelet danner dermed en overgang til kapittel 5 hvor jeg ser nærmere nettopp på ritualenes mer pragmatiske sider. Prestisje er et sentralt element i ritualene, noe jeg mener også bidrar til å gi dem den sentrale posisjonen de har. I dette kapittelet beskriver jeg de horisontale bevegelsene, det vil si at jeg ser nærmere blant annet på den rollen gjestene, lokale politikere og VIP's, bannere som henges opp ved dødshuset og den maten som serveres, spiller.

I oppgaven deler jeg ting og handlingers betydning i to. Jeg beskriver munkenes rolle som *semantisk* og *pragmatisk*, og bevegelsene gjennom huset som *vertikale* og *horisontale*. Å skape disse skillene har vært et viktig analytisk grep, men dette skillet er også problematisk. I kapittel 5 vil jeg derfor også vise den nære forbindelsen mellom disse aspektene gjennom å vise hvordan ritualene skaper et estetisk uttrykk som bidrar til å skape religiøs belønning og dermed hjelper den døde videre, samtidig som det gir mulighet til å skape prestisje.



Bilde 1: hovedveien som fortsetter nordover etter landsbyen.



Bilde 2: ved veikrysset som utgjør landsbyens sentrum.

## 2 MAMAS DØD

Omtrent midt i krysset som utgjør Kirimetimullas sentrum vokser et stort mangotre, og under masser av umodne mangoer sitter tuktuksjåføren Priyantha sammen med sine kolleger og venter på at noen vil bli kjørt hjem eller skal ut på et ærend. Tuktukene deres står fint parkert på en rekke i svingen. Samantha rygger bilen sin inn foran sitt vesle begravellesbyrå og hilser på butikkeierne i lokalene ved siden av. En buss kommer i full fart fra nabobyen, slipper av fem personer som kommer fra jobb og kjører fort videre. Bussen etterlater krysset i en sky av støv og eksos. Priyantha øyner et oppdrag og løfter elegant på sarongen i det han svinger seg inn i den gullfargede tuktuken sin. Han kolliderer nesten med en syklist i det han svinger ut i veien. De hilser på hverandre og smiler. Priyantha sikter seg inn mot en mann som kommer gående og svinger så vidt unna før han treffer han. Folk ler og rister på hodet. Sola går snart ned og det er mange mennesker i krysset. Folk handler brød, fisk og grønnsaker, slår av en prat med naboen, hilser på noen de ikke har sett på en stund og er snart på vei hjem. Sola går ned, og det blir natt.

Neste ettermiddag står en port i krysset i Kirimetimulla. Porten er laget av et hvitt klede som henger fint over to påler, og den markerer begynnelsen på den ene veien innover i landsbyen. Veien er markert med store hvite flagg som står festet på lange pinner, ett på hver side av veien. Etter noen hundre meter på den asfalterte veien henger et hvitt klede over en mindre sidevei som svinger seg oppover mot toppen av en ås. De hvite flaggene står fremdeles langs veikanten, og hver gang det kommer et kryss dukker det opp en ny port. Etter hvert står flaggene tettere langs veien og blir til slutt erstattet av fine dekorasjoner brettet av palmeblader som er hengt opp på hyssing. Disse båndene leder veien videre og ender til slutt opp ved en stor flott port. Den er laget av palmeblader og bambusstenger og over står det

skrevet et ønske om at *mama*<sup>10</sup> skal slippe å bli født på ny. Bak denne porten ligger Nisankars hus, et lite gulmalt murhus med røde taksteiner. Huset ligger på toppen av åsen og er omringet av høye, slanke kokospalmer. Inngangsdøra og alle vinduene står på vidt gap, og det myldrer av mennesker utenfor.

I dette kapittelet skal jeg med utgangspunkt i hendelsene i Nisankars hus gi en beskrivelse av dødsritualene og vise hva som skjer under ritualenes ulike faser. Det som først står frem som sentralt i de singalesiske buddhistiske dødsritualene er ønsket om å trekke mest mulig mennesker til huset i denne perioden, deriblant også prestisjefulle gjester. Det er også viktig at nok munkar deltar under seremonien på selve gravleggingsdagen og når det etter en uke, og igjen etter tre måneder, skal holdes *dana*. Det er alltid viktig å ha nok mat å servere alle gjestene, ingen skal være sultne mens de er her eller når de går hjem, og til slutt er det viktig at huset er i god stand, særlig når munkene skal komme inn til *bana* og *dana* etter tre måneder.

## NISANKARS FORBEREDELSE

Tidlig på morgenen, da Nisankar stod opp, fant han *mama* død i senga si. *Mama* hadde de siste to årene bodd sammen med Nisankar og hans kone da han var svært gammel og begynte å bli svak. Dødsfallet kom ikke som noen overraskelse på ekteparet. *Mama* hadde blitt svært gammel og begynt å bli dårlig. *Mama* hadde levd et godt liv. Han hadde aldri røkt eller rørt alkohol, og hadde arbeidet hardt til tross for at livet hans kanskje ikke hadde blitt helt som han selv hadde ønsket. Han valgte å leve livet sitt alene etter at hans søster stilte seg i veien for ekteskap mellom han og hans livs kjærlighet, som var fra samme nabolag. Da det unge par ikke kunne få hverandre, valgte begge aldri å gifte seg. Nå er *mama* død og den store kjærligheten på gamlehjem i Colombo. Nisankar og hans kone arrangerte *mamas* dødsritualer i sitt hus. Det var her han bodde den siste tiden av livet sitt og her familien hans hørte til.

Nisankar er en rolig og reservert mann som tjener til livets opphold ved å ta oppdrag som maler både i dette området og andre steder på øya. Han har reist mye i forbindelse med jobben, blant annet for lengre perioder til Colombo. Når Nisankar er hjemme jobber han også som ”matchmaker”. Det vil si at han leser unge gutter og jenters horoskop for å finne ut hvem som er egnet, og ikke egnet, til å inngå ekteskap med hverandre. På grunn av dødsfallet ville

---

<sup>10</sup> *Mama* er betegnelsen for mors bror og avdøde var Nisankas kones mors bror.

ikke Nisankar dra bort for å arbeide de neste månedene frem til den siste *danaseremonien* var fullført etter tre måneder.

Nisankar ringte den nærmeste familien og forklarte hva som hadde skjedd. Sammen bestemte de seg for å la *mamas* kropp ligge i tre dager slik at familiemedlemmer som bodde et stykke unna fikk tid til å komme og ta farvel. Da han så gikk for å dele nyheten med naboene fikk han vite at mannen i et av nabohusene hadde delt samme skjebne denne natta, og at det ville bli arrangert dødsritualer også her. Nisankar kontaktet Samantha, Kirimetimullas eneste begravelsesagent, og avtalte balsamering. Han gikk til Samanthas lokaler sammen med Kumara, en annen nabo, som hjalp ham med å velge ut en kiste. Mens de var her forklarte Kumara at han måtte gå hjem for å ta noen medisiner. Nisankar ble en stund til før også han gikk hjem. Da han stod utenfor huset sitt hørte han høylytt gråt fra Kumaras hus. Det var kvinnene i huset som gråt. Kumara hadde kommet hjem for å ta medisinene sine, og hadde brått falt død om på gulvet. Nisankar ble sjokkert over Kumaras plutselige død og overveldet over det faktum at de tre nabohusene nå måtte holde dødsritualene samtidig.

Snart kom flere slektninger for å hjelpe Nisankar og hans kone med den store jobben det er å arrangere dødsritualene. Mange avgjørelser skulle tas, og det måtte skje fort. Å arrangere dødsritualene innebar en stor utgift for ekteparet, og Nisankar prøvde å legge til rette for å spare inn noen av utgiftene. Nisankar ønsket blant annet at *mama* skulle graves på en offentlig gravplass, som ligger et stykke unna landsbyen. Gjorde han det ville ikke alle gjestene følge med under selve gravleggingen og han slapp da å ha med seg drikke og kjeks å servere. Om *mama* ble gravlagt etter naboen kunne han også bruke den samme blomsterdekorasjonen, og spare den utgiften. Familien protesterte. De mente *mama* burde graves på familiens gravplass som ikke ligger så langt unna Nisankars hus, og de vil gi han en fullverdig begravelse og ikke vente på restene fra naboen. Selv om Nisankar er eldst og var den som tok avgjørelsene, måtte han gi seg på dette, og det ble familiegrav.

Nisankar var medlem av en av landsbyens organisasjoner som distribuerer penger og gir hjelp og økonomisk støtte til hushold som arrangerer dødsritualer. Gjennom denne organisasjonen fikk han hjelp til å sette opp telter utenfor huset. Disse lånte han fra organisasjonen for å gi gjestene skygge for den sterke sola og skjermede områder å spise på. De satte også opp et tak fremfor huset der munkene skulle sitte når de tre dager senere kom for å hjelpe *mamas* sjel videre. En bil med tilhenger leverte et tårn av plaststoler Nisankar lånte for å gi alle gjestene noe å sitte på, og sammen med de to nabohusene som holdt begravelse ordnet familien med hvite kleder de brukte som flagg for å markere veien til

husene. De hvite flaggene ble satt opp helt fra landsbyens sentrum og skulle gjøre folk oppmerksomme på hva som hadde skjedd og samtidig hjelpe dem å finne veien til huset.

De neste dagene kom mange mennesker til Nisankars hus. Familiemedlemmer fra området og langveis fra, venner og naboer, tilbrakte store deler av de neste dagene ved huset *mama* lå i, og alle disse menneskene måtte ha mat. Familien ble enig om å ikke leie inn kokker, men å skaffe seg hjelp fra naboer og familie. De fikk koke maten i et nabohus og ble enige om hvem som skulle bidra med hva av råvarer. Én stod for ris, én for *dal*,<sup>11</sup> én kjøpte inn gresskar, og til sammen klarte de å ordne med nok mat og kokker til å servere alle gjestene så mye mat som de måtte trenge gjennom de tre dagene.

Nisankar snakket med tempelet og forklart at han ønsket ti munker til seremonien før *mamas* gravlegging, og da Samantha var ferdig med sin del av jobben rygget han bilen sin opp til Nisankars hus. *Mama* var nå fint kledd i hvit bukse og jakke med kanter av gull. Han hadde på seg hvite hansker og sokker og var lagt på en hvit bunn i en fint dekorert kiste. Samantha satt opp et lite tak midt i stua og plasserte kista åpen på høye bein under taket. Han satt opp lys og blomsterdekorasjoner, og mens Samantha fikk på plass alle dekorasjonene, snudde Nisankar alle bildene i stua med baksiden frem. Hans kone åpnet alle vinduene og plasserte en skål med vann på gulvet under kista. Etter å ha pyntet ferdig og fått alt på plass, hastet Samantha videre. Han hadde som regel mye å gjøre. Oljelampen de hadde tent brant ved siden av *mamas* kropp. Familien var i nabohuset for å forberede mat, og de første besøkende var alt på vei.

## DØDSHUSET

I dagene mens den døde kroppen lå i stua ble rommet tømt for andre møbler. Bildene på veggene og i hyllene ble tatt bort eller snudd med baksiden frem, og rommet pyntet med blomster og lys. To store elefantstøttenner på gullstøtter ble satt opp, en på hver side av kista. Oljelampen brant så lenge *mamas* kropp lå her og husets dører og vinduer ble åpnet på vidt gap og ikke lukket før det hadde gått syv dager. Lyset skulle heller ikke slukkes før syv dager var gått, og noen satt hele tiden våkne sammen med *mama*. Huset gikk inn i en periode preget av tristhet. Det skulle ikke lages typer mat som er forbundet med fest og glede, som *kiribath*<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>En rett av kokte linser, som sammen med ris utgjør basiskosten på Sri Lanka.

<sup>12</sup>*Kiribath* blir regnet som festmat på Sri Lanka.



(ris kokt med melk) og *kavun* og *kokis* (småkaker som kokes i olje).<sup>13</sup> *Mama* var kanskje fortsatt til stede i disse dagene og skulle sakte men sikkert få tid til å løsrive seg fra familie, venner og naboer, fra huset han hadde bodd i og fra ting og mennesker som han hadde vært glad i. Alle som ville skulle få tid til å ta farvel og huset fylles av mennesker slik at verken den døde eller den nærmeste familien skulle føle seg ensomme. Det siste besøket ble omtalt som ”paying last respect”.

Gjestene som kom til dødshuset gikk først til huset, satte skoene fra seg utenfor og hilste familien inne i huset ved å sette håndflatene mot hverandre og bukke forsiktig. Flere av gjestene gav familien en pakke sukker som gave før de gikk inn til kista og hilste *mamas* døde kropp på samme måte. Etterpå gikk de ut igjen. Utenfor satt besøkende og snakket sammen. Der ble de servert te, kaffe og brus, og fikk tilbud om mat.

Noen av de besøkende ble lenge hos familien, noen natta over, slik at familien ikke ble overlatt til seg selv. Etter at sola hadde gått ned fant de yngre guttene frem kortstokker og *kurong*<sup>14</sup> til underholdning som fikk natta til å gå fortere. Noen av de eldre mennene hang seg på etter hvert, mens andre ble sittende i grupper å prate. Ettersom timene gikk forandret stemningen seg fra å være høytidelig og formell til å bli mer uformell og lystig, og etter hvert kunne vi også høre høylytte diskusjoner om lokal og nasjonal politikk. Dette gjorde at dødshuset etter hvert fremstod som en annen type arena. Folk fikk muligheten til å drøfte sine meninger. Lokale politikere fikk utfordre en konkurrent. Gamle kjente møttes og mennesker som ikke møttes så ofte fikk anledning til å slå av en prat.

Å tilbringe tid ved et dødshus er en viktig måte for gjestene å vise sin respekt for den døde og familien på, og for de som har en relasjon til den døde eller den dødes familien er det også en sosial plikt som bør overholdes.<sup>15</sup> Noen blant de mannlige gjestene, som dominerte dødshusene om natta, gav også uttrykk for at dødsritualer ga en fin anledning til å ta litt fri fra familiære plikter. Noen syntes for eksempel det var godt med en legitim grunn til å treffe kamerater, og snek seg gjerne rundt et hjørne for en liten dram, noe som ofte bidrog til en munter stemning utover natta.

---

<sup>13</sup> Mat som tilberedes med mye olje, som *kavun* og *kokis*, tenkes også å tiltrekke demonenes blikk (*distiya*) på grunn av sin skarpe og beske lukt (se Scott 1991).

<sup>14</sup>Et brettspill hvor det gjelder å slå brikker ned i skåler i bordhjørnene ved hjelp av fingrene.

<sup>15</sup>Her menes ikke bare slektskapsrelasjoner, men relasjon i videste forstand. Da jeg for eksempel spurte en av gjestene hvorfor hun besøkte dette dødshuset svarte hun ”because this is my relation”. Da jeg videre spurte ”so, how are you related”, svarte hun ”Well, he is not my *relation*, but [he is]the family member of my close neighbor, that’s why I should be here”.

For Nisankar var det viktig at huset hele tiden var fylt med mennesker i disse dagene, gjerne også natta gjennom. Han gjorde derfor en stor innsats for å få flest mulig til å komme. Særlig utfordrende var dette da Nisankar måtte konkurrere med de to nabolusene om å tiltrekke seg mennesker. Mange av gjestene var fra samme nabolag og måtte derfor velge hvilket hus de skulle tilbringe mest tid ved. Nisankar og hans kone, som var et fattig ektepar uten noe særlig innflytelse i lokalsamfunnet, var redde for at det ville bli vanskelig å konkurrere om oppmerksomheten, og de gikk til slutt ganske drastisk til verks for å gjøre huset sitt attraktivt for flest mulig.

### ***Gambling i dødshuset – booruwa gahanna***

Den store belastningen de tre dødshusene la på nabolaget ble en stor bekymring for Nisankar. Han følte seg trygg på at han ville få den hjelpen han trengte, men en større bekymring var det at huset hans kanskje ville tømmes for gjester store deler av dagen, mens de to andre husene ville være fulle av liv. Gjestene kunne ikke være to steder på en gang, og Nisankar var redd for at de fleste ville gi hans hus en kort visitt mens de tilbrakte det meste av tiden i de to nabolusene. Hva ville folk tenke om de så at det myldret av mennesker hos de andre mens hans hus nesten var tomt? For å samle mennesker bestemte Nisankar seg derfor for å arrangere kortspillet *booruwa*. Selv om dette spillet var ulovlig, og til tross for at noen av de andre naboene ikke ville synes det var en bra ting å gjøre, var frykten for at huset skulle bli *paloa*, uten mennesker, i disse dagene større. *Booruwa* spillet, visste Nisankar, var så populært at det ville tiltrekke seg store folkemengder. Dessuten ville han kunne tjene en god slant penger på det.

Sola hadde gått ned og det nærmet seg midnatt. Det var mørkt og lite å se bortsett fra rett under gatelyktene som lyste opp veien oppover åssiden. Noen tuktuker stod parkert så godt ut til siden som det var mulig å komme, og lenger oppover veien stod tuktukene tettere. Det var mange av dem her, langt flere enn det som var vanlig en sen kveld. I de fleste husene var det helt mørkt, men i to hus mot toppen av åsen var det fullt lys. Enda litt lenger oppe var mange mennesker ute på veien også. Noen stod i grupper og pratet, noen satt og hvilte inne i en tuktuk. Da vi nærmet oss toppen var det masse mennesker ute, og vi hørte latter og forsiktig roping. Noe var åpenbart på ferde. Noen menn stod i store grupper og var tydelig konsentrert om noe som foregikk i gruppens sentrum. De snakket fort og noen jublet innimellom. Nisankar stod i veien opp mot huset sitt og så seg nervøst rundt. Det var nå over et døgn siden *mama* døde, og det ble spilt *booruwa*. Innerst i sirkelen av nysgjerrige tilskuere

satt seks spillere på bakken, og i midten stod en flaske med et stearinlys. Noen kort lå på bakken, og en av deltagerne delte ut flere. Tusenrupeessedlene rullerte, og folk stod med store summer i hendene. De veddet om farge og beløpene som ble satt som innsats var store.<sup>16</sup>

Nisankar tok et raskt overblikk over alle tuktukene og fant ut at det måtte være nærmere hundre. Han kjente ikke de fleste av menneskene som var ved huset hans. De hadde kommet for å spille fra områder ganske langt unna hans egen landsby, og ryktet om gamblingen hadde spredt seg fra munn til munn. Mange var her også for å se og kjenne på stemningen. Plutselig måtte han løpe for å skille fra hverandre to menn som var i ferd med å havne i slåsskamp. I de to andre husene var det nå ganske stille, men hos Nisankar ble det fullt av mennesker og liv hele natta gjennom.

## ***Gravleggingsdagen***

I dagene etter *mamas* død var det mye å gjøre for Nisankar og hans familie. Det skulle komme mange gjester, alle gjestene skulle serveres mat og drikke. Samtidig skulle begivenheten gjøres håndterbar både praktisk og økonomisk. Det var mange mennesker innom Nisankars hus de første dagene, og tre dager senere kom selve gravleggingsdagen. Vi kom til Nisankars hus litt før klokka 15.00. Det var mange gjester der da, og de fleste var kledd i hvitt eller helt lyst tøy. Gjestene, som ventet utenfor huset, ble servert brus. Inne i stua stod kista som før og en fotograf gikk rundt og knipset bilder med et stort kamera. Han tok bilder av den døde sammen med slektninger og venner. Folk ble hentet etter tur og bedt om å komme inn for fotografering. Inne stilte seg ved siden av den døde kroppen, la håndflatene mot hverandre, bøyde hodet lett og så alvorlig ned på avdøde. Bildene skulle samles i et album som familien tok vare på som et minne.

Fremfor huset, like utenfor inngangsdøra, var det satt opp tolv plaststoler under det midlertidige taket. Stolene var dekket med et langt hvitt tøyestykke og vendt mot huset. Her skulle munkene sitte når de kom for å holde seremonien. Tre trommespillere ventet utenfor. De var kledd i hvit sarong og hvit skjorte og hadde et hvitt tørkle rundt hodet. Da de begynte å spille første gang signaliserte de at det var en time igjen til munkene skulle komme. Den andre gangen de begynte å spille hadde det gått femten minutter, tredje gang var det bare ett kvarter igjen. Fjerde og siste gang musikken startet visste alle at munkene var like i nærheten, og alle gjestene reiste seg derfor opp og så ned mot porten ved veien. Munkene ble ledet til

---

<sup>16</sup> Tusen rupees er rundt femti norske kroner, et stort beløp i denne sammenhengen. Jeg fikk fortalt at folk kunne spille bort flere månedslønninger under slike spill.

huset i en parade med trommerne i front. Det sprakte i en gammel høyttaler da mannen som hadde ansvar for begivenhetens prosedyrer tok mikrofonen og hilste munkene og gjestene velkommen. Gjestene som stod lengst unna holdt samtale i gang lenge, men da ble alle stille og munkene tok over. Munkene holdt seremonien hvor de hjalp familien å dedikere *pin* (religiøs belønning eller fortjeneste) til den døde.<sup>17</sup> Seremonien varte i en liten time og mot slutten hadde mange av gjestene sluttet å høre etter og gått tilbake til samtaler seg imellom. Munkene hadde nå gjort sin del og var med det samme klare til å dra. De kom direkte fra naboens seremoni til Nisankars hus, og Nisankar hadde ordnet med tuktuker som stod klare til å kjøre dem tilbake til templene deres.

Før munkene var ferdige å snakke og kista klar til å bæres til grava, var en kvinne i gang med å vaske grundig ut av rommet i huset hvor kista hadde stått. Mens kvinnen vasket ble det holdt taler til ære for *mama*. Nisankar var stolt over at en tidligere leder av *pradeshiya sabha*<sup>18</sup> og den nåværende opposisjonslederen hadde sagt ja til å si noen ord på gravleggingsdagen. Dette var personer som kjente mange mennesker i området og var populære blant mange.

### ***Gravfølget og gravleggingen***

Den døde kroppen var ute av huset, huset vasket og *mama* hadde fått *pin* fra munkenes sang og familiens gaver, *pin* som skulle hjelpe ham på veien videre. Nisankar tok, sammen med fem andre menn fra familien, tak i kista og løfter den fra bakken. De tre hvitkledde musikantene ledet mennene som bar kista bort fra huset og ned mot veien. Gjestene fulgte sakte på. Noen unge gutter løp foran gravfølget med lange hvitt tøystykker som ble lagt på bakken, slik at mennene som bar kista ikke skulle berøre jorda. Det ble kastet puffet ris og blomster over kista, og mens mennene bar, kom kvinnene gående sammen like bak. Nisankar og *mamas* nærmeste familiemedlemmer bar først kista bort fra huset og ut porten mot veien. Noen menn lenger ute i familien tok etter hvert over, men da de hadde gått et stykke, tok venner og naboer over den tunge jobben. Det var flere som ønsket å ta del i bæringen, og ettersom følget kom nærmere grava og bort fra huset ble relasjonene mellom *mama* og bærerne fjernere. Den høye fløyta og de kraftige trommene, sammen med den vesle paraden,

---

<sup>17</sup> Jeg gir en mer detaljert beskrivelse av denne seremonien i kapittel 4.

<sup>18</sup> Den laveste organiseringen av politisk styre på Sri Lanka som omslutter flere landsbyer og har demokratisk valgte medlemmer som sitter i perioder på fire år. Kirimetimulla hører, som nevnt i innledningen, til under Malimbada Pradeshiya Sabha.

gjorde *mamas* adskillelse fra huset og fra nabolaget både synlig og hørlig for alle hus og mennesker de passerte, naboer kom ut til gjerdene mot veien for å se.<sup>19</sup>

Gravplassen lå omtrent en kilometer unna, og veien dit var også markert med hvite flagg og veikryssene med små porter. Grava lå litt oppe i en skråning og frem til denne var en vei markert med snorer pyntet med palmeblader, som ved huset. Før grava var det satt opp en stor port og grava var rammet inn i et kvadrat laget av de samme snorene med palmeblader som gjerdene. Grava var støyp ned i bakken i sement og gjort klar kvelden i forveien. Noen planker, som hadde dekket åpningen, ble nå fjernet. Mennene som bar kista ut fra huset tok igjen over og sammen bar de kista, med klokka, tre ganger rundt grava. Deretter plasserte de, med hjelp fra to murere som stod og venter nede ved åpningen, kista nede i jorda. Musikken fortsatte å spille mens de to murerne begynte å mure igjen gravas åpning. Da grava var helt tett stoppet musikken. Et lys ble tent og plassert på grava. Gjestene begynte å trekke seg unna og det ble servert saft og kjeks til de som vil ha. *Mama* hadde nå fått munkenes velsignelse, familie, venner og naboer hadde tatt farvel og kroppen ført bort fra huset og lagt i grava. Sola stod lavt på himmelen og Nisankar så trett ut. Det var tid for å begynne å planlegge resten av dødsritualene, men først skulle de som ønsket det bli med tilbake til huset og få mat og te.

## RITUALER ETTER GRAVLEGGING

### ***Bana – en moralsk preken***

En av munkenes roller etter *mamas* død var å, gjennom Buddhas ord og lære, hjelpe familien med å lette sorgen. Munkene skulle gi de etterlatte råd og hjelp til å finne veien videre. Det var dette som stod sentralt da en av munkene på den sjette dagen etter *mamas* død kom tilbake til familiens hus for å holde *bana*, en moralsk preken.

Klokka var kvart på åtte på kvelden, og det hadde blitt helt mørkt ute. Hos Nisankar stod alle vinduer fremdeles på vidt gap og under den ene lyspæra, som hang over inngangsdøra, svermet det av insekter. Rundt og oppe på det ene trappetrinnet inn til huset lå en haug av sandaler og noen par sko, og gjennom den vidåpne inngangsdøra kunne vi se inn i den lyse stua. Kista var borte, men møblene var ikke satt på plass igjen. Det var lagt store matter på gulvet og i rommets ene hjørne stod en plaststol og et lite bord dekket med en hvit

---

<sup>19</sup> Dersom det ikke var gangavstand til gravstedet og kista ble brakt dit i bil, ble den likevel båret bort fra huset, og gjerne også et stykke gjennom nabolaget, på denne måten.

duk. På bordet stod et fat med betelnøtter og blader, et glass vann og en liten klokke. På mattene på gulvet satt folk og ventet. Noen små barn lå på gulvet og sov, mens andre løp lekende rundt. Noen folk ventet også utenfor huset.

Nesten presis klokka åtte kom en av munkene fra Kirimetimullas tempel til huset i en tuktuk. Munken var der også den dagen *mama* ble gravlagt, og nå kom han tilbake for å gi familien en ”adviceable talk”. Nisankar satt klar ved trappetrinnet med et fat med vann og et håndkle. Alle reiste seg opp og stod da munken kom. Nisankar vasket munkens nakne føtter og tørket dem med håndkleet før han ble vist inn i huset hvor han satte seg på stolen i hjørnet. Nisankar fant frem en oljelampe som han tente og plasserte ved siden av bordet. Alle gjestene satte seg ned. Nisankars kone kom fra kjøkkenet. Hun bar en bunt med røkelsespinner i hånda. Nisankar hjalp henne med å tenne røkelsen og plasserte noen røkelsespinner på bordet ved munken og noen sammen med et fat med mat som var plassert foran Buddhas figur oppe på veggen i hjørnet tvers ovenfor munken. Munken så på klokka før han rensket halsen og startet med å synge en hyllest til Buddha, som alle gjentok sammen med han, setning for setning. De barna som fortsatt var våkne ble bedt om å sitte stille, men de fleste gned seg i øynene og fortsatte å klatre rundt på de voksne på gulvet. Etter hyllesten tok munken fatt på en preken.

Munken fulgte med på klokken og snakket i nøyaktig én time. Etterpå fikk jeg fortalt at han hadde vektlagt de gode handlingene som ble gjort gjennom dødsritualene, gjennom å holde *bana* og *dana*, og å dedikere *pin*. Han hadde også fortalt mye om hvor viktig familien, mor og far er, og at medlemmene av familien må huske å ta vare på hverandre. For å gi et eksempel på gode verdier, fortalte han en historie om en kvinne som reiste til USA og bodde der over en periode. Etter å ha kommet tilbake til Sri Lanka var hun i tempelet for å gi *dana*. Da hun skulle spørre munken om han ville ha ris, brukte hun det engelske ordet ”rice” i stedet for singalesisk ”bath”. Når singaleserne bruker ordet ”rice” refereres det til risen før den er kokt mens kokt ris, som er klar til å spises, omtales som ”bath”. Munken håpet og trodde selvsagt at kvinnen ville servere han ”bath”, og ikke ukokt ”rice”, til curryen. Han understrekte videre hvor viktig det er at singaleserne tar vare på språket og tradisjonene sine selv om noen i perioder blir nødt til, eller ønsker, å oppholde seg i andre land. Alle lo da munken fortalte denne historien.

Etter nøyaktig en time avsluttet munken. Nisankar fant frem en pakke i brunt papir og lot de som satt lengst fremme på gulvet berøre den før han satte seg på kne og rakte den til munken. De utvekslet noen ord og munken dro nesten med det samme tilbake til tempelet.

Gjestene ble servert kjeks, bananer, kaffe og te, fikk tilbud om mat og en oppfordring om å komme til *dana* neste formiddag.

### ***Dana på den syvende dagen - mataka dana***

Neste morgen var det igjen fullt liv rundt Nisankars hus. Det røyk fra kjøkkenet bak huset og lukter av krydder hang i luften. I stua lå mattene på gulvet som kvelden før, men nå stod tolv plaststoler under et langt hvitt klede på en rekke langs den ene veggen. Kvinnene som jobbet på kjøkkenet hastet frem og tilbake med skåler fylt med mat. De bar inn hvit ris, brun ris og stekt ris, en stor skål med dal, en curry av mango, en av kikerter, tomatsalat med biter av tørket fisk, rødløk, curry av gresskar, saus av kokosmelk og mye, mye mer. Nisankar stod med hendene i siden ikledd hvit skjorte og sin fineste hvite sarong. Han fulgte kvinnene frem og tilbake med blikket og tørket svetten av pannen mens han prøvde å holde oversikt over situasjonen og passe på at alle gjestene som kom ble tilbudt noe å drikke mens de ventet.

De tre trommerne som spilte på gravleggingsdagen var tilbake og begynte å spille for fjerde gang da munkene kom. Nisankar satt klar med vann og håndkle ved trappa og vasket alle munkenes føtter før de gikk inn i huset. Gjestene, som til nå hadde sittet i skyggen av trær og hus og pratet, reiste seg og fulgte stille med på det som skjedde. Klokka var snart elleve da munkene hadde satt seg ned i stolene i stua og begynte med å synge en hyllest til Buddha. Munkene sang først sammen med alle tilstedeværende, så las de verser en og en. Den nærmeste familien var samlet på en matte foran munkene og gjorde *panwedima* – sammen tømte de vann sakte fra en tekanne over i en kopp mens munkene sang.

Seremonien varte i omtrent en time før det var tid for å servere mat. Klokka var da nesten tolv og det var lite tid igjen da munkene bare skal ta imot mat på formiddagen. Maten hadde hele tiden stått i stua tildekket av et hvitt laken som nå ble fjernet, og munkene fikk hver sitt fat som var tildekket med tynn gjennomsiktig plast. Mange ville servere og folk stod i kø med skålene med mat. De la forsiktig opp mat på munkenes fat dersom de ikke signaliserte at de ikke ville ha med å holde den ene hånda over fatet. Mens munkene spiste, ventet de fleste av gjestene utenfor huset. Etter måltidet fikk munkene gaver, alle pakket i brunt papir. Disse gavene inneholder vanligvis ting som paraplyer, munkedrakter, håndklær, melkepulver og kokekar. Nisankar hadde valgt å gi ”anchor packets”, pakker med melkepulver som særlig brukes sammen med te. Disse pakkene var nyttige for tempelet og samtidig ikke veldig kostbare sammenlignet med for eksempel kjeler og munkedrakter.

Munkene vekslet noen ord med Nisankar og familien før de ganske raskt drog tilbake til tempelet.

Da munkene var sett avgårde, var det tid for å servere mat til resten av gjestene. Nisankar tok et nytt raskt overblikk over hagen og hentet inn de gjestene han mente burde serveres først. De viktigste gjestene ble tatt med inn i stua. Noen fikk sitte langs veggen på plaststoler, mens noen satt på mattene på gulvet ved maten. Da disse gjestene hadde fått mat begynte de andre å komme inn utenfra. De fikk hver sin tallerken og forsynte seg av maten som de tok med seg ut. Utenfor satt folk spredt rundtomkring og spiste, noen i grupper eller hver for seg under taket på den ene siden av huset, noen i skyggen av trærne litt lenger unna huset, og to eldre menn hadde tatt med seg hver sin stol og satt seg litt for seg selv på den andre siden av huset. Mens noen av gjestene fremdeles spiste, stod Nisankar, da i bar overkropp og hverdagssarong, med hendene i siden mens svetten rant fra pannen. Han så seg rundt og så fornøyd ut. Det kom ikke så mange munkers som han hadde håpet på. Bare fem kom til tross for at han hadde bedt om ti og dekket til tolv for å være på den sikre siden, men, forklarte han, det var fordi ledermunken i et tempel ikke så langt unna nettopp hadde dødd og de fleste munkene derfor var nødt til å prioritere dette tempelet. Folk var klare over det og ville nok forstå. Dessuten hadde det kommet mange gjester, maten var god og alle virket fornøyde. Gjestene begynte nå å gå.

Da kvelden kom, pustet Nisankar lettet ut. Vinduene i huset hans kunne lukkes. Lyset ute over inngangsdøra lot han stå på, men han lukket og låste døra og slukket lyset i stua før han gikk til soverommet for å legge seg.

### ***Dødsritualene avsluttes - bana og tunn mas dana***

Da det var tre måneder siden *mama* døde, begynte ting igjen å bli som før i Nisankars hus. Dører og vinduer hadde vært lukket og lyset slukket om natta siden *matakadana* var ferdig. Han hadde akkurat holdt en ny *bana* og *tunn mas dana*, en *dana* som markerer at tre måneder har gått siden *mama* døde. Denne gangen hadde munkene med seg *dathu*, en liten beholder med Buddhas relikvie, fra tempelet. Stua var nymalt og han hadde lagt nytt belegg på gulvet og hengt opp ny plast som dekket taket inne i stua. Huset var ikke lenger ureint (*killi*), det hadde nå gått lang nok tid siden *mamas* døde kropp ble båret ut herfra og med litt vasking, maling og pussing hadde Nisankars hus blitt klart til å ta imot munkene og Buddhas levning. Nisankar hadde også ordnet i hagen. Nye grøfter var gravd opp, og det var ryddet i busker og kratt langs eiendommen. Den siste innsatsen på huset hadde kostet Nisankar mye, men nå var



dødsritualene over og han kunne ta fatt på hverdagen og arbeidet igjen. Først om ett år ville familien, dersom økonomien tillot det, igjen invitere munkene hjem til *dana* til minne om *mama*.

## OPPSUMMERING

Gjennom ritualene Nisankar holdt for *mama* har jeg vist at det er mye som skjer i og rundt huset i løpet av de tre første månedene etter et dødsfall. Munkene kommer ved flere anledninger til huset og mange mennesker er involvert. Med dette som bakgrunn skal jeg videre gjennom oppgaven forsøke å gi en forståelse av noen aspekter ved disse ritualene som kan gjøre den sentrale rollen de har i lokalsamfunnet tydeligere. Jeg vil begynne med å se nærmere på stedet hvor det meste av aktiviteten utfolder seg, nemlig huset. Jeg vil vise at et dødshus (*malagedara*) kan tenkes å uttrykke en større grad av åpenhet, både fysisk, sosialt og ovenfor andre deler av kosmos, enn en families hus i hverdagen gjør.



Bilde 3: den døde er plassert i stua.



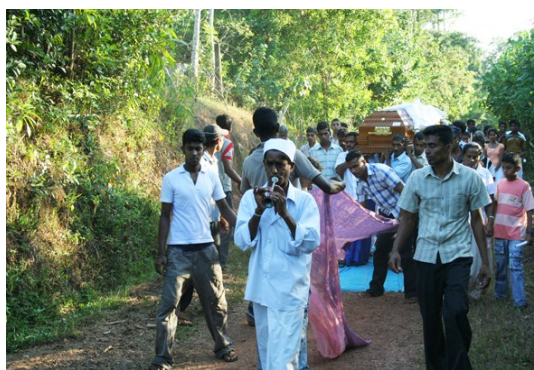
Bilde 4: en gruppe menn spiller *booruwa*.



Bilde 5: munkers som skal holde en seremoni før en gravlegging.



Bilde 6: *panwedima*.



Bilde 7: et gravfølge.





Bilde 8: Buddhas relikvie (*dathu*) bæres bort fra huset etter *tunn mas dana* (etter tre måneder).



Bilde 9: munkene følges bort fra huset og får med seg gaver tilbake til tempelet.

## 3 HUSET

Etter at *mama* døde ble Nisankars hus omtalt som *malagedara*, et dødshus, og da jeg sammen med andre besøkte hus som var rammet av et dødsfall ble den døde sjelden nevnt: Vi besøkte *dødshuset*. Betegnelsen på dødsritualene peker på at det ikke bare er den døde som står i fokus, men også familien og alt det andre som foregår i og rundt huset i disse dagene. Huset blir da et begrep som omhandler langt mer enn den fysiske konstruksjonen. Under ritualene fra dødsfallet og frem til *dana* etter tre måneder utspiller det meste av aktiviteter seg i og rundt huset den døde er tilknyttet. Huset spiller en sentral rolle under disse ritualene, og jeg vil i dette kapittelet belyse denne rollen ved å se nærmere på huset og den rollen det spiller i singalesernes hverdagsliv.

I dette kapittelet vender jeg meg til ulike antropologiske tilnærminger til studiet av hus og ser hva disse kan bidra med i forståelsen av husets rolle på Sri Lanka. Jeg begynner med å se på husets betydning i å skape relasjoner mellom mennesker, og mellom hus. Bourdieu (1996) beskriver berberhuset som et mikrokosmos hvor elementer fra den større kosmologiske helheten, makrokosmos, er representert. Bruken av huset reflekterer på denne måten den kosmologiske ordenen, og jeg skal se hvordan ulike praksiser knyttet til huset på Sri Lanka også peker på husets rolle som en grense mellom menneskene og andre elementer i kosmos, noe husets utforming også representerer. Jeg skal altså vise at huset både virker som en grense som er med på å definere menneskene sin plass i relasjon til andre mennesker og i relasjon til andre vesener i kosmos, som guddommer og demoner. Disse grensene er ikke gitt, men skapes gjennom en kontinuerlig prosess, som bidrar til å skape huset som en beskyttende omslutning rundt menneskenes liv. Huset kan på denne måten forstås som et sentrum i menneskenes liv, og fra dette sentrum knyttes og etableres (eller blokkeres) relasjoner både horisontalt (mellom mennesker) og vertikalt (mellom mennesker, guddommer, spøkelser og demoner).

Jeg begynner med å beskrive noen av de endringene som skjer med et hus etter et dødsfall, og gjør at huset i denne perioden fremstår som mer åpent. Deretter vil jeg gi en kort beskrivelse av et typisk hus slik det fremstår i hverdagen, et hus som er mer lukket og privat. Husets betydning i dagliglivet vil være fokus for dette kapittelet, da dette er en viktig bakgrunn for å forstå hva som er spesielt med et dødshus.

### ***Huset på en vanlig dag***

Husene i Kirimetimulla og området rundt ligger spredt og er omringet av kokospalmer, frukttrær og risåkrer, og mange også av høye murer eller gjerder. De fleste husene er lave og med de rødlige taksteinene, som har nesten samme farge som jorda, glir de diskret inn i omgivelsene.

Familien Ranaweeras hus er et slikt lavt murhus, som er typisk for området. Det er bygd over ett plan og malt i en lys oransje farge. Eiendommen rundt huset er stor og foran huset ligger en risåker som familien eier og dyrker. Du kommer inn til eiendommen gjennom en bred port og tomten er omsluttet av et gjerde bygd i trestokker. I utkanten av eiendommen har familien egne kokospalmer og bananpalmer, og på den ene siden av huset vokser et stort mangotre. Greinene strekker seg ut over hustaket, og når mangoene modnes bombarderes taket av modne frukter som faller fra det høye treet. Bakken nærmest huset er ryddet ren og kostes daglig, og om morgenen kan du se strøkene av feiekosten i den lyse sanden. Huset er plassert mot sentrum av tomten, litt mot den ene siden, og i det ene hjørnet av hagen, litt borte fra huset, ligger en brønn. Ved brønnen står det vaskefat til klesvask og bøtter som kan fylles med vann til et bad. På kanten av brønnen ligger det såpestykker. Mellom palmene er det knyttet opp snorer og på snorene henger det nesten alltid kritthvite skoleuniformer, kjoler, skjorter og små blå shortser til guttene, sokker, saronger og t-skjorter. På fremsiden av huset er det en liten veranda. Her ligger nesten alltid to hunder og dører i skyggen. Den ene har fem valper som løper etter hverandre i sanden. Hundene har selv valgt å slå seg ned her, stedet er trygt og var lett tilgjengelig gjennom pinnegjerdet, til forskjell fra mange av nabohusene som er omringet av høye murer som skjerner både for tilgang og innsyn.

På hverdager er huset stille og inngangsdøra lukket. Da er det bare *achi* som er hjemme, og hun bruker det meste av formiddagen i en røyksky med sterke lukter av krydder inne på kjøkkenet. Hun forbereder dagens måltider, som hun har klare til barnebarna kommer fra skolen og sønnen og svigerdattera fra jobb. Når skolen er slutt blir det mer liv i og rundt

huset. Inngangsdøra står på vidt gap, barna spiller cricket i hagen, bader i brønnen og arbeider med lekser på spisebordet eller på gulvet. Klesvasken blir tatt og hengt til tørk, og avisene leses på verandaen når ettermiddagsteen etter hvert serveres. Hundene jages bort og kommer ikke tilbake til verandaen før sola har gått ned og huset igjen faller til ro.

Det er ikke noe spektakulært ved de fleste husene på Sri Lanka. De er sparsommelig innredet og den utvendige utformingen er også preget av moderasjon. Men ved nærmere betraktning viser de seg å være veldig viktige i menneskers liv, ikke bare som et sted å bo, men også som noe det jevnlig legges tid og krefter i. Hus, skriver Howell "(...) can never be neutral, but must *ipso facto* be carriers of meaning – however implicitly" (2003:21). Det finnes utallige måter å "lese" hus på og dermed også en rekke ulike tilnærminger til studiet av hus. I dette kapittelet vil jeg fokusere på huset som en grense som knytter sammen og skiller fra hverandre mennesker og hus så vel som mennesker og andre elementer i kosmos.

## RELASJONER MELLOM HUS OG FOLK

Å høre til, å ha hørt til eller ha vært medlem av et hus skaper noen relasjoner som ikke nødvendigvis finnes igjen som direkte slektskapsrelasjoner. Dette poenget er viktig fordi det viser at huset fungerer som mer enn bare en bygning eller et sted å bo: Huset er et sentralt samlingspunkt eller en arena som bidrar til å etablere relasjoner mellom mennesker. Dette er relasjoner som gir noen forpliktelser, som å bidra med hjelp, støtte og oppmøte under arrangementer som bryllup, under dødsritualer eller *dana*. Jeg vil først gi noen eksempler fra mitt eget materiale som gir en indikasjon på husets rolle i å skape relasjoner mellom mennesker. Jeg viser her hvordan disse relasjonene blir brukt for å forklare hvorfor noen bør eller ikke behøver å stille opp når det holdes dødsritualer i et hus.

I forrige kapittel presenterte jeg Nisankar og viste hvilke utfordringer han ble stilt ovenfor da han en morgen fant *mama* død. Etter *mamas* dødsfall fortalte Shanta meg at hans hus var forpliktet til å stille opp, i alle fall med ett medlem, i dette dødshuset. Shanta forklarte at de burde stille opp her, men ikke i de to nabohusene til Nisankar, fordi *mama* i en periode hadde bodd i deres hus. *Mama* hadde bidratt under byggingen av huset da Shantas far fremdeles levde, og mens de gjorde denne jobben bodde de her. Denne relasjonen forpliktet familien til å stille opp ved *mamas* dødshus, og det ble *achi* som stilte som representant for Shantas hus.

Ved en senere anledning kom det frem at Shanta og Nisankar også hadde en fjern slektskapsrelasjon.<sup>20</sup> Denne relasjonen ble ikke brukt som forklaring på hvorfor Shantas hus burde være representert under dødsritualene og forpliktet ikke Shanta selv til å stille opp. Denne relasjonen ble derimot brukt for å forklare naboene hvorfor jeg hadde stilt opp i Nisankars hus og ikke hos dem. Grunnen til min tilstedeværelse ble forklart med at Shanta og Nisankar hadde en slektskapsrelasjon og at jeg, siden jeg bodde i Shantas hus, burde prioritere hans *dana* foran de andres. Disse to eksemplene viser at både slektskapsrelasjoner og tilknytning til hus inkluderes når forbindelsene og årsakene til å stille opp under *mamas* dødsritualer skal forklares. Slektskap og tilknytning til hus kan derfor se ut til å være overlappende. Likevel mener jeg at nettopp det at huset i det første eksempelet nevnes som indikator på denne relasjonen alene, er et viktig tegn på husets rolle i å skape relasjoner som også kan eksistere uavhengig av slektskapsrelasjoner. Jeg skal nå gi et annet eksempel hvor referanser til slektskap ikke er til stede, og hvor det ikke refereres til personer, men til hus.

En dag ble jeg med *achi* til et dødshus i Delipittiya, landsbyen hun hadde vokst opp i. Da vi satt i tuktuken på vei til huset, spurte jeg henne om avdøde, som var en eldre kvinne, var en slektning. *Achi* svarte kort nei, men kom ikke med noen nærmere forklaring. Jeg prøvde på ny med å spørre om avdøde kanskje var en gammel venninne. *Achi* bare ristet på hodet og lo. Avdøde var ingen venninne, hun var heller ikke familie. *Achi* skulle delta i denne seremonien fordi den ble holdt i huset som lå ved siden av det huset som tilhørte hennes familie. I fanget holdt *achi* en eske med søte kjeks. Jeg spurte om det var en gave til dødshuset. ”Nei”, svarte hun med et smil, ”Dette er en gave til *mitt* hus”. Da vi kom frem hadde munkene kommet og seremonien akkurat begynt. *Achi* fant fort frem til noen eldre kvinner hun så ut til å kjenne, og de ble stående et stykke borte fra munkene og prate sammen. *Achi* engasjerte seg i samtalen og var mer ivrig enn jeg kunne huske å noen gang ha sett henne hjemme. Da seremonien var over og kista ble båret bort fra huset og ut mot veien, der en bil et stykke lenger borte stod og ventet på å kjøre den til gravplassen, kom *achi* til meg og sa at vi nå skulle besøke *hennes* hus.

Huset *achi* hadde vokst opp i, som lå ved siden av dødshuset, var stort og gammelt. På fremsiden var det en stor balkong og huset var utsmykket med ornamenter langs taket og på sprossene foran vinduene. Det må ha vært et staselig hjem en gang, men nå bar huset preg av

---

<sup>20</sup> Etter litt diskusjon mellom Shanta og Nisankar komme de frem til at denne relasjonen kommer fra Delipittiya, stedet Shantas mor (*achi*) kommer fra. Shantas mors søsters eldste datter er gift med en nær slektning av Nisankar.

dårlig vedlikehold. Huset så nesten forlatt ut der det lå, malingen på veggene var blass, og vinduer og dører var stengte. Likevel var menneskers nærvær synlig gjennom den velstelte hagen, og etter kort tid kom også *achis* søster til syne i døra. *Achi* og søsteren viste oss stolt rundt i det store huset og forklarte hvordan det en gang hadde sett ut. Nå var det bare søsteren og hennes mann som bodde her, og de bekreftet det vi kunne se: Det var vanskelig for de to å ta vare på det store huset alene. Før vi gikk ble vi servert kjeks og te på verandaen og fikk hilse på husets tredje medlem, en rødspettet katt som også var veldig glad i de søte kjeksene, og som stadig prøvde å komme seg opp på bordet for å få tak i ett. *Achi* virket stolt og strålte av glede.

Det er ikke nødvendigvis noe oppsiktsvekkende ved at *achi* ønsket å delta i denne seremonien, men det er verdt å poengtere at hennes forklaring på dette ønsket ikke involverte noen av menneskene som bor eller har bodd i huset. Den involverer heller ikke avdøde eller hennes nærmeste familie. Det som står sentralt i *achis* forklaring er nærheten mellom dette huset og det huset hun selv opprinnelig tilhørte.

### ***Kjernefamilien (ge) og huset (gedara)***

Huset, som analytisk begrep, har vært nært knyttet til studiet av slektskap.<sup>21</sup> Det er skrevet mye om slektskapssystemene på Sri Lanka (se for eksempel Yalman 1967, Leach 1961, Tambiah 1965, Robinson 1968), og diskusjonene i de ulike bidragene, som er knyttet til hvordan dette systemet er satt sammen og blir brukt ulike steder på øya, reflekterer de enorme variasjonene som finnes. I denne diskusjonen har huset (*gedara*), som en dimensjon ved organiseringen av grupper, hatt en sentral plass. Jeg vil ikke gå dypt inn i denne diskusjonen her, men finner det nyttig for denne oppgaven å kort si noe om forholdet mellom huset (*gedara*), husholdet eller kjernefamilien (*ge*), og hvordan tilknytning til huset (*gedara*), som en gruppe, har blitt beskrevet som et viktig element i krav om rettigheter og tilhørighet til landsby og land.

Yalman (1967) ønsker å finne en generell modell for slektskap, og mener at "the Kandyan Sinhalese kinship modell", som er et kognatisk slektskapssystem, er den generelle

---

<sup>21</sup> Lévi-Strauss (1983) introduserte huset som et analytisk begrep for å forstå samfunn som så ut til å mangle systematiske og vedvarende sosiale institusjoner basert på slektskap, og som hadde flere ulike systemer for avstamning og ekteskap. Han definerer huset som en 'moralisk person', et felles samlingspunkt som består over tid og hvor tilhørighet gir både rettigheter og forpliktelser. Denne diskusjonen kunne vært relevant også for Sri Lankas samfunn.



modellen som danner utgangspunktet for de matrilineære systemene som finnes i nord og langs den østlige kysten av Sri Lanka, og for de patrilineære systemer som finnes i sør blant annet hos fiskerkasten *karava*. Når Yalman presenterer denne modellen begynner han med den minste enheten, kjernefamilien, og beveger seg herfra utover til de større og mer kompliserte sammensetningene av slektskapsgrupper, som han refererer til som ”kindreds” (*variga*) (1967:97).

Den minste enheten er kjernefamilien, ekteparet og deres barn, og denne enheten refereres til som *ge* på singalesisk.<sup>22</sup> En *ge* fungerer som en egen økonomisk enhet, og er også den enheten i husholdet som deler mat. Enhver gift kvinne skal i prinsippet ha sine egne kjeler og et eget sted i huset hvor hun koker mat til seg selv, sin mann og deres barn. Det største vendepunktet i forholdet mellom en mann og en kvinne, skriver Yalman, er etableringen av et eget ildsted, selv om dette bare innebærer et par steiner og en kjele ved siden av det gamle ildstedet (1967:103).

Det singalesiske ordet for hus er *gedara*, og et hus kan i prinsippet bestå av flere *ge*. I praksis er det derimot sjelden med hushold med flere enn én *ge* (Yalman 1967, Robinson 1968). Min vertsfamilies hushold består av ekteparet Shanta og Chinta og deres fire barn, som bor i Shantas avdødes fars hus sammen med Shantas mor, som nå lever som enke. Shantas eldre bror har flyttet fra Sri Lanka sammen med sin familie og Shanta satt, etter farens død, igjen som eneste arvtaker til huset. Huset ble bygd av Shantas far, som kjøpte eiendommen etter lenge å ha bodd sammen med kone og barn i midlertidige boliger han fikk gjennom sitt arbeid som rektor. Ved siden av dette huset har Shanta også tilknytning til farens families hus i en nærliggende landsby, og når risen høstes mottar hans hushold en bestemt del av avlingen herfra.

Chinta kommer fra en annen landsby, et par mil fra Kirimetimulla. Her bor hennes foreldre alene. Chinta har to eldre søstre, som begge er gift og har flyttet med sine ektemenn til Matara og Colombo. Chintas foreldre uttrykte bekymring ovenfor situasjonen de var i. Med tre døtre, som alle er giftet bort, er det ingen igjen hjemme til å ta vare på dem nå som de begynte å bli gamle. Likevel har de daglig kontakt med Shanta og Chinta, som arbeidet på førskolen de har fått bygge i tilknytning til Chintas foreldres hus. Chinta blir ofte igjen etter

---

<sup>22</sup> Som med slektskapssystemene mer generelt, finnes også variasjoner i hvilken betydning begrepene *ge* og *gedara* innehar ulike steder på Sri Lanka, noe Yalman også påpeker (1967:103). Jeg velger å bruke disse begrepene slik de presenteres av Yalman, da jeg mener de er nyttige for å bedre forstå ideer og praksiser knyttet til organiseringen av husholdene jeg forholder meg til i mitt materiale.

arbeid for å hjelpe sin mor med matlaging, og på dager når skolen er stengt, drar hun av og til hjem med mat til foreldrene sine.

Chintas far, som vi omtaler som *Siya*, det singalesiske ordet for bestefar på mors side, har arvet huset fra sin far, som i sin tid fikk eiendommen i gave sammen med sin kone. *Siyas* far var en anerkjent rituell danser, som opptrådte i storslåtte *toivil*ritualer i området. Jeg fikk fortalt at han en gang hadde hatt en fremvisning for *siyas* mors far, som da fungerte som landsbyoverhode i en av områdets landsbyer, og at han gjennom sin dans gjorde landsbyoverhodet så fornøyd at han bestemte seg for å gi den talentfulle danseren en av sine døtre som kone. Samtidig fikk han eiendommen, hvor det nye ekteparet bygde sitt hjem. *Siyas* plan er at Shanta og Chintas eldste sønn, når han blir stor nok, skal få arve dette huset.

Jeg har nå gitt noen eksempler på hvordan huset (*gedara*) og husholdet (*ge*) kan være organisert. Når vil jeg vise tydeligere at begrepet *gedara* også kan inneholde mening som går ut over huset som en fysisk konstruksjon. Tilknytning til hus og eiendom har nemlig blitt diskutert som et mulig element i organiseringen av grupperinger utenfor det enkelte hushold.

### ***Huset som en gruppe?***

Mange singalesere har etternavn med opphav i navn på hus, eller *gedaranavn*, som er etternavn som vanligvis arves fra far til sønn (Leach 1961:96). Diskusjoner om hvorvidt denne tilknytningen har hatt betydning for organisering av grupperinger utenfor det enkelte hushold har vært en del av diskusjonen i de antropologiske slektskapsstudiene nevnt ovenfor. Et *gedaranavn* antyder et latent, men ofte fjernt, krav om å bli vurdert som en av de potensielle arvtakerne til en eiendom (Leach 1961:97). Leach hevder at slike etternavn ikke finnes i Pul Eliya, men at grupperinger basert på tilknytning til hus og eiendom ligner *gedaragrupper* beskrevet fra andre steder. I Pul Eliya er landsbyen delt inn i det han kaller ”compound groups”. Et ”compound” er et landområde innenfor landsbyen som er omringet av et gjerde, og et slikt område assosieres med en bestemt gruppe mennesker som har rett til å bygge hus der (1961:97-98). Denne retten eksisterer selv om ikke alle ”eiere” bor på eiendommen, og innebærer også rettigheter i frukttrær, kokospalmer og betelplanter. Selv om det ikke finnes noe klart begrep for ”compund group” i Pul Eliya, og begrepet *gedara* bare brukes med referanse til selve huset, er medlemskap og tilknytning til en ”compund group” med på å danne grunnlaget for retten til å kreve tilknytning til landsbyen og for å gjøre krav på retten som potensiell arvtaker til eiendom. ”Compound groups”, eller *gedara*, er, til tross

for at ingen navn eller detaljerte genealogier spesifiserer overføring av medlemskap, enheter som består over tid (1961:98).

På bakgrunn av Leach sin bruk av begrepet *gedara* skriver Tambiah at strukturen i den mest effektive slektskapsgrupperingen i landsbyene i Kandy området (*pavula*), ikke kan forstås uten å ta hensyn til både *gedara* dimensjonen og ekteskapsallianser og avstamning (Tambiah 1965, som gjengitt i Robinson 1968:419). Robinson er ikke enig i denne bruken av *gedara*, da det i Morapitiya finnes både *gedaran* navn og navngitte "compound groups", og *gedaran* navnene ikke ser ut til å ha noen effekt annet enn i form av navn og prestisje (1968:119-120). Denne diskusjonen viser kompleksiteten i singalesisk slektskap, en debatt jeg ikke har som mål å bidra i. Jeg mener derimot at diskusjonen, og måten begrepet *gedara* forstås på i de ulike bidragene, gir en viktig pekepinn på den nære forholdet jeg selv observerte at fantes mellom menneskene i Kirimetimulla og deres tilknytning til hus og eiendom. For selv om navnene med opprinnelse i hus, grupperinger på bakgrunn av dette og hvilke konkrete konsekvenser dette får, kan variere, gjør denne diskusjonen det synlig at det å høre til, ha hørt til eller ha vært medlem av et hus (eller en "compound group") skaper noen relasjoner som ikke nødvendigvis finnes igjen som direkte slektskapsrelasjoner, og det er dette poenget jeg ønsker å ta med meg videre i dette kapittelet.

Jeg har nå vist at huset har en rolle i å skape relasjoner mellom mennesker og gjennom eksemplene ovenfor ser vi hvordan relasjoner mellom husene blir gitt uttrykk i vurderinger av hvorvidt man bør eller ønsker å stille opp i ulike dødshus. Jeg har vist at tilhørighet til et hus bidrar med mer enn et tak over hodet. Huset kan i noen tilfeller gi et navn, det kan skape tilhørighet til landsby, gi rettigheter til eiendom og skape relasjoner til andre hus og mennesker. Når jeg videre snakker om huset i denne oppgaven vil jeg tenke om huset som et viktig knutepunkt, sted for samhandling og som et punkt med evne til å skape relasjoner, tilknytning og forbindelser. Huset er altså med på å definere hvem som hører til innenfor og ikke, og disse grensene vil også få noen fysiske uttrykk.

### ***Sosiale grensemarkører***

Grenser mellom mennesker og mellom hus får sine fysiske uttrykk gjennom gjerder som settes opp rundt og mellom eiendommer, men også gjennom hvordan huset brukes. Det er nemlig ikke alle som har den samme tilgangen til alle delene av et hus. Grensene for eiendommene rundt husene i Kirimetimulla er tydelig markert med fysiske barrierer, som gjerder og porter. Hva som befinner seg innenfor og hva som hører til utenfor disse grensene,

blir på denne måten gjort synlig. Disse grensene definerer det rommet menneskene tar i bruk og virker som viktige sosiale grensemarkører. Leach viser at Pul Eliyas innbyggere er sensitive ovenfor det faktum at nye gjerder innenfor den opprinnelige landsbyen ikke bare er grenser rundt eiendom, men også symptomer på barrierer for sosiale relasjoner. Medlemmer av samme "compound group" (eller *gedara*) skiller ikke husene sine fra hverandre, men beveger seg fritt mellom dem, mens oppføringen av et nytt gjerde som regel er et resultat av splid og splittelse i en tidligere gruppe (1961:99). I Kirimetimulla fantes det ikke mange slike "compounds", de fleste gjerdene omringet ett hus og mange hus var også omringet av høye murer. I det daglige fremstår husene her som veldig lukkede og private steder.

I en analyse av singalesiske *tovil*ritualer, som utføres i tilknytning til pasienten og hans families hus, peker Kapferer (1984) på hvordan mattransaksjoner er med på å mediere sosial status. Mens det ikke differensieres mellom deltagerne *utenfor* huset, blir maten og måltidets rolle som statusindikator tydelig når noen inviteres for å spise *inne* i huset. Han viser altså et annet viktig skille, skillet mellom det som skjer utenfor og det som skjer inne i huset. Bruken av husets ulike deler reflekterer også forskjeller i sosial status, noe som ble synlig når Rohan oppholdt seg hos familien jeg bodde sammen med.

Rohan bodde sammen med *mama* i Shantas families hus da Shantas far fremdeles levde og huset var under bygging. Nå pleide Rohan å ta små oppdrag for familien, som å plukke ned modne kokosnøtter fra de høye palmene, grave grøfter som fikk regnvannet bort fra huset og gjøre små reparasjoner på risåkeren. Rohan hadde et nært og godt forhold til familien. Han hadde ikke fast arbeid, men gjorde små jobber her og hos andre i nabolaget mot en beskjedne betaling. I perioder da familien ikke hadde arbeid til ham, eller når han trengte noe ekstra til familien sin, hjalp de ham også med små pengebeløp. Rohan var, i tiden jeg bodde her, aldri inne i stua. Når han kom gikk han raskt bak huset og inn til kjøkkenet. Her ble han tatt varmt imot, ble servert te og kjeks, slo av en prat og fikk tildelt arbeid. Det var ikke det, forklarte husverten, at Rohan ikke fikk lov til å komme inn den andre veien, men han gjorde det bare ikke. På samme måte er det ikke alle ting som bæres inn gjennom husets hovedinngang. Alkohol bør aldri tas inn i huset gjennom stua, og serveres heller aldri inne i huset. Hos min vertsfamilie ble fisk og kjøtt heller aldri brakt inn i huset gjennom hovedinngangen, men direkte til kjøkkenet gjennom bakdøra. Kjøkkenet ble beskrevet som den mest ureine (*killi*) delen av huset, og flere mennesker hadde også tilgang til kjøkkenet enn til stua.

Husets grenser kan altså tenkes å være viktige som mer enn markører av sosial status og tilhørighet, er også knyttet til renhet og urenhet og virker som grenser i forholdet mellom menneskene og de beskyttende guddommene, og mellom menneskene og det truende. Grensene har også en betydning for forholdet mellom elementene i den større kosmologiske helheten.

## MENNESKENE, HUSET OG ANDRE ELEMENTER I KOSMOS

En singalesisk myte forteller historien om hvordan Buddha i sin forferdelse over demonenes framferd på Sri Lanka, forviste dem fra øya og etterpå tegnet en ugjennomtrengelig grense (*sima*) rundt den (Scott 1991:89-90). Denne grensen gjør det umulig for demonene å trenge fysisk gjennom til øyas innbyggere. Den eneste tilgangen de har er gjennom å kaste sine blikk, eller *distiya*, over menneskene. I dag kan demonene nå frem til Sri Lankas innbyggere bare på bestemte tider av døgnet, og deres inngangsporter finnes gjennom åtte punkter i det singalesiske kompasset, som utgjør et kryss med åtte veier inn (Obeyesekere 1984:135).

Å trekke beskyttende grenser (*sima*) er sentralt i flere praksiser. Når nye munkes ordineres trekkes en hellig grense rundt området hvor det skal skje, og slike grenser markerer også tempelområder og andre områder hvor munkene utfører viktige handlinger.<sup>23</sup> Store ritualer for guddommer og demoner har også en grense trukket rundt rommet der de utføres. Denne grensen tenkes å gi alt som kommer innenfor en bestemt betydning, og innenfor ritualenes grenser bindes guddommer og demoner opp og kan forhandles med (Kapferer 2006). Under *pirith*seremonier bygges også konstruksjoner som virker som avgrensede rom der fremføringer, som virker tiltalende for gudene, utføres. Disse konstruksjonene, som ser ut som små hus, kalles *mandapa*, et ord som i følge Obeyesekere (1984:51) på singalesisk refererer til en sirkel som markerer et beskyttet område der usynlige krefter kan tiltrekkes. Når *pirith*seremonier utføres inne i hus, trekkes også en hvit tråd fra *mandapa*en og rundt selve huset som skal beskyttes.

I myten om Buddhas utvisning av demonene, organiseringen av rituelle rom og ordinerings av munkes, ser vi at det å trekke grenser står sentralt. Grensene bidrar til å binde opp det de omslutter og dermed til å kontrollere det som er innenfor. I dette rommet kan det gode tiltrekkes og det truende stenges ute. Huset og eiendommen kan også forstås som en

---

<sup>23</sup> <http://www.buddhamind.info/leftside/actives/sima-bless.htm> [Lesedato 03.05 2011],  
[http://muttodaya.org/en/docs/sima\\_info\\_e.pdf](http://muttodaya.org/en/docs/sima_info_e.pdf) [lesedato 03.05 2011].

viktig grense som markerer det rommet personene som tilhører huset har tatt i bruk. Disse grensene kan virke beskyttende på menneskene som befinner seg innenfor, for som Carsten og Hugh-Jones påpeker, huset kan virke som en forlengelse av personene som bor i det, "(...) like an extra skin, carapace or second layer of clothes (...)" (1995:2). For at denne beskyttelsen skal være effektiv må det som er truende aktivt holdes unna samtidig som de hjelpsomme gudenes beskyttelse tiltrekkes.

Jeg vil nå gi noen eksempler som gjør diskusjonen omkring betydningen av grensesetting relevant for et perspektiv på huset og eiendommen som en beskyttende grense rundt menneskenes liv. Etter å ha vist hvordan utformingen av tomten og huset er knyttet til det kosmologiske hierarkiets ulike verdener vil jeg vise hvordan praksiser knyttet til huset, som har som hensikt å føre bort det truende og tiltrekke det gode, handler om nettopp å få huset til å virke beskyttende.

### ***En firkantet tomt med fire rette hjørner***

"Dette er et dyrt område av byen. Jeg hadde ikke hatt råd til å bygge hus her hvis jeg ikke hadde fått tomten så billig". Mahinda er arkitekt og har selv tegnet huset han har fått bygd sentralt i byen. Huset ligner ikke på de fleste andre hus jeg har besøkt. Det er bygd over tre etasjer og fyller nesten hele tomten. Mahinda har ingen plass igjen til hage, men har bygd flere balkonger og laget luftige åpne rom med planter og rennende vann. Han tar meg med opp på takterrassen og peker ned for å vise fasongen på tomten sin. "Det var ingen som ville kjøpe denne tomten", forklarer han. "Tomten har bare én rett linje, resten går som en bue over her", han peker og tegner ned formen på eiendommen på rekkverket med fingeren. "Det er ingen rette hjørner på denne tomten, og derfor ingen som vil ha den. Alle foretrekker en tomt som er firkantet og har fire rette hjørner. For meg er det ikke så nøye, men hvis jeg en dag skal bygge hus på landsbygda da vil jeg ha en firkantet tomt og bygge huset etter de tradisjonelle reglene".

I følger de tradisjonelle reglene Mahinda refererer til bør både tomten og huset være firkantet og ha fire rette hjørner. Tradisjonelt har tomten blitt delt inn i fire deler som hver representerer en del av det kosmiske systemet. Disse kosmiske delene presenteres ofte i singalesisk tradisjon som tre ulike verdener (Kapferer 1991:159, Obeyesekere 1984:53). Ytterst finnes demonenes verden (*yaksha loka*), og innenfor demonenes verden området for menneskene (*minis loka*). Innenfor menneskene finnes gudenes verden (*deva loka*) og innerst, i sentrum, finnes området som representerer Buddha, som er kongen over de tre verdenene.

Huset skal ideelt sett bygges på området som er ment for mennesker, altså mellom gudene og demonene, men de fleste tomter, hevder Mahinda, er i dag ikke store nok til at det er mulig å dele de inn på denne måten, som er svært plasskrevende. Tomtene bør likevel ha fire rette hjørner og huset bygges litt til siden av sentrum og aldri helt ute mot hjørnene. Mellom tomten og de ubrukte områdene utenfor settes det som regel opp et gjerde som blir en synlig markør på hva som hører til innenfor og hva som er utenfor eiendommens grenser. Denne måten å organisere tomten og huset på ville ikke være mulig på Mahindas eiendom og det, mener han, var grunnen til at han fikk kjøpe den veldig billig. Den egnet seg ikke for salg, ingen ville bygge hus på en tomt med en slik fasong.

Inndelingene i selve huset ligner også på inndelingen av eiendommen. Mest sentralt i huset ligger stua. I midten av dette rommet, i innerveggen, har de fleste en hylle hvor familieportretter og eiendeler av spesiell verdi plasseres. Over denne hylla plasseres Buddha, representert som en figur eller et bilde. Det er i dette rommet gjester blir tatt imot og servert mat eller te, og når et familiemedlem går bort er det her den døde kroppen ligger og våkes ved i dagene før gravleggingen. I dagliglivet er det ikke, som jeg har vist, alle personer eller ting som er velkommen i denne delen av huset. Tomten, huset og måten det brukes på er altså knyttet til de andre elementene i kosmos, som Buddha, guddommene og demonene, og utformingen av huset og tomten kan tenkes å reflektere det tredelte kosmologiske systemet. Dette presenteres vanligvis som et vertikalt inndelt hierarki der gudene, menneskene og demonene kommer under hverandre i ulike verdene. Buddha selv står utenfor dette hierarkiet, som guden over alle gudene.

Bourdieu (1996) beskriver berberhuset som en representasjon av kosmos, et mikrokosmos hvor selve bygningen og gjenstander i den er organisert ut fra binære motsetninger, som høyt: lavt, lys: mørke og maskulint: feminint. Motsetningene som danner grunnlaget for organiseringen av huset finnes også igjen i forholdet mellom selve huset og verden utenfor og denne relasjonen kan forstås gjennom det binære begrepsapparatet mikrokosmos og makrokosmos. Bourdieu viser at meningen som ligger i huset blir synlig gjennom å observere menneskers praksiser, i hvordan rom og ting blir tatt i bruk. I utforming og bruk av huset på Sri Lanka blir denne måten å tenke om huset, som et mikrokosmos der praksis og utforming vil kunne kommunisere kosmologiske og sosiale ideer, relevant. Utformingen av tomten og huset gir rom for de ulike elementene i kosmos og Buddha, som er av høyest verdi, befinner seg i midten. Det er ikke alle mennesker og heller ikke alle ting som er velkommen inn i husets sentrum. Kjøkkenet, som tidligere som regel befant seg i en egen

bygning på husets bakside, er åpent for flest mennesker.<sup>24</sup> Kjøkkenets ureinhet ble ofte forklart med at det her tidligere ble oppbevart vann i store krukker, og stillestående vann burde ikke befinne seg inne i huset.<sup>25</sup> På tomten plasseres også brønnen ute mot ett av hjørnene, og det er også områdene ut mot tomtens hjørner som brukes til å gravlegge døde familiemedlemmer.

Fremstillinger av huset som et mikrokosmos har blitt kritisert, blant annet av Ellen (1986), som mener dette perspektivet har gitt et forenklet bilde av mer komplekse virkeligheter. Huset, mener Ellen, bør ikke behandles som en fastsatt og statisk organisert helhet, men heller som en vei inn i et symbolsystem som er i en konstant tilstand av gjensidig refleksjon, brytning og endring (1986:28). På Sri Lanka er det ikke gitt at husets grenser virker beskyttende. For at huset skal ha en slik effekt må det hele tiden skapes som en grense. Husets beskyttende evne er altså ikke gitt gjennom den fysiske konstruksjonen, men er heller noe som opprettholdes gjennom en pågående prosess som følger rytmene i menneskenes liv (se Carsten og Hugh-Jones 1995, Kalland 1999). Huset må fremstå som tiltalende og lykkes i å tiltrekke de hjelpsomme guddommenes blikk, samtidig som det må beskyttes mot det som er truende. Jeg skal nå fokusere på to praksiser som handler nettopp om å skape trygge og beskyttende sentrum for menneskenes tilværelse. Ritualet *bahirawa pooja* bidrar til å føre bort det truende før et nytt hus bygges, mens *pirith* seremonien tiltrekker huset hjelp og beskyttelse. Jeg vil gjennom noen eksempler også vise at denne beskyttelsen hele tiden må skapes for at den skal være virkningsfull.

### ***Å føre bort det truende***

Et nytt hus er en ekstra belastning for jorda det bygges på, og kan virke forstyrrende. Før byggingen begynner, vil mange derfor holde et ritual hvor det ofres til ånder i jorda (*bahirawa pooja*). Denne typen ritualer blir holdt av en tradisjonell rituell ekspert (*yakadura*), som har den nødvendige kunnskapen om demoner og farlige ånders ønsker og behov. Offeret settes opp på et brett som pyntes med dekorasjoner av palmeblader (*tatu*), og ligner offer som gis til

---

<sup>24</sup> Kjøkkenet er også den eneste delen av huset jenter har lov å oppholde seg i de første dagene etter den første menstruasjonen. Da regnes jenta som spesielt urein (*killi*) og hun bør ikke gå inn i andre deler av huset før etter at ritualet, som markerer overgangen til voksenlivet. Jenta går da gjennom et rituellet bad, blir kledd i nye klær og pyntes med nye smykker før hun igjen kommer inn i huset, som kvinne.

<sup>25</sup> En skål med vann plasseres under kista når den døde ligger inne i huset, noe som ble forklart med at vannet trekker seg "bacteria" (eller *killi*).



gudene. Forskjellen er at mens gudene liker lukter av blomster, røkelse, frukter, ris og grønnsaker, tiltrekkes demonene av sterke lukter fra biter av kjøtt, stykker av lær, brennevin, tobakk og røkelse med spesielle lukter. Et slikt offer skal blidgjøre åndene når mennesker forstyrrer ubrukt jord med husbygging, og ble forklart som en slags *dana*, bare at mottaker her ikke er synlig. Når ritualet er fullført tas offeret med til en elv eller et vann hvor det kastes i vannet eller legges ved vannkanten.

Dersom et hus plasseres feil, kan dette få store konsekvenser for menneskene som bor i det, som sykdom og økonomiske problemer. Huset vil ende opp med en lite tiltalende fremtreden og på denne måten også kommunisere problemene ut til omgivelsene. Fravær av dette ritualet ble brukt som forklaring på hvorfor byggingen av det ene tempelet i området aldri ble fullført, det ble antydnet at bygningsarbeidet ble motarbeidet av usynlige krefter. Inngangen til det store tempelområdet, som lå omsluttet av skog ved foten av en ås, skulle markeres ved veien som gikk forbi, med en stor, flott port. Det eneste som stod der nå var noen grå betongsøyler og hauger med sand, og slik hadde det stått i flere år. Dette skjemte inntrykket av tempelet, som burde fremstå som vakkert og behagelig for områdets innbyggere. Byggingen av et annet nylig påbegynt hus hadde også stoppet opp tidlig i prosessen, og her hadde det heller ikke blitt holdt *bahirawa pooja*. Dette fikk ikke sitt utslag i byggingen av huset alene, men også i forholdet mellom husets eier og arkitekten som var ansvarlig for byggingen. Det hadde oppstått en tilsynelatende ubegrunnet konflikt som hadde utartet seg til å bli så alvorlig at den satte en stopper for videre arbeid på huset. Trusselen som ligger i å ikke få bukt med åndene i jorda kan også få konsekvenser for relasjoner mellom mennesker, som mellom munkene i tempelet og områdets innbyggere i det ene tilfellet, og mellom arkitekten og huseieren i det andre.

### ***Å tiltrekke det gode***

For å skape et trygt og beskyttende hjem er det ikke nok å få unna de truende åndene før bygging, huset må også aktivt tiltrekkes det gode. Når et hus er ferdig bygd og skal bli bebodd for første gang, inviteres buddhistiske munker hjem for å holde en *pirith*seremoni. *Pirith* er en samling vers som, når de synges av munkene, gir velsignelse til de som hører på. Når en slik seremoni holdes i et nytt hus synger munkene sammenhengende hele natten gjennom, og sangen vil få bort potensielt truende ånder samtidig som den lokker til seg gudene. *Pirith*versene kan derfor forstås som et bindeledd mellom munkene fra tempelet og gudeverdenen, mellom buddhismen og folkereligionen (Gombrich og Obeyesekere 1990:19).

Munken Narada Thero inviterte meg til en slik seremoni i sitt nybygde hus. Seremonien ble holdt i andre etasje hvor det for anledningen var bygd et lite hus (*mandapa*). *Mandapaen* var flott dekorert med oransje og hvitt papir som var klipt ut i imponerende mønstre og fra taket inne i huset hang det blader.

Munkene som holdt seremonien satt inne i *mandapaen* rundt et bord. På bordet hadde de store skriftruller med *pirithvers*, mugger med vann og sneller med hvit bomullstråd som ville bli velsignet av sangen. Her lå også røkelse, betelnøtter og blader, og en skål med sukker som skulle hjelpe munkene å holde seg våkne gjennom natta. Fra en av trådsnellene ble tråden trukket fra bordet i *mandapaen* og opp til taket, ut gjennom et vindu, rundt hele huset på utsiden, og inn igjen gjennom vinduet og tilbake til munkene. Huset ble omsluttet av den beskyttende tråden. Videre ble tråden strukket ut av døra til den vesle bygningen og lagt i hendene til alle som hadde kommet for å høre på. Etter at munkene hadde sunget en stund var det noen som begynte å hviske om at vi kanskje ville kunne se gudene komme, som små prikker av lys. En av munkene kom bort til meg og spurte om jeg kunne være snill og gå utenfor å ta noen bilder av tretoppene. Når det var mørkt ute, som nå, kunne vi kanskje være heldige å fange de opp på bildene som små lyse flekker. Mange av gjestene ble natten over for å høre munkenes velsignende sang.

### ***En kontinuerlig prosess***

*Pirith*seremonier blir ikke bare holdt i nye hus, men kan også holdes ved senere anledninger dersom huset eller menneskene trenger lykke eller beskyttelse. For beskyttelsen av et hus er aldri ferdig, det pågår hele tiden. Bilder av Buddha eller masker med demonenes ansikt ved inngangsdøra kan hindre det uvelkomne i å trenge inn i huset, og i huset jeg bodde i ble det med jevne mellomrom brent røkelse med god lukt for å tiltrekke guddommenes oppmerksomhet. Velsignet vann spredt ut over gulvene, og små flasker med beskyttende sand i hjørnene av tomten, bidro med hjelp i en strevsom eksamensperiode og beskyttet familien mot misunnelse og sjalusi i gode perioder.

Gray (2011) beskriver praksiser og ritualer knyttet til bygging av hus i Nepal, som ligner de jeg har beskrevet fra Sri Lanka. Hans poeng er at praksisene rundt valg av tomt, plassering av hus og tidspunkt for de ulike stadiene av bygging og bruk av det nye huset, som er knyttet til astrologiske prinsipper og ideer om “auspiciousness” og “inauspiciousness”, handler om å plassere personer, familier og huset de skal bo i, harmonisk i tid og rom:

*“(…) the activities and rituals involved in building a house are permeated by Chhetris’ concern with establishing harmonious temporal and spatial relations between the house, its local milieu, the house owner, and by extension his family with the spatio-temporal cosmos that is manifest in the cardinal directions and the movement of the celestial bodies” (2011:76).*

Praksiser knyttet til plassering og beskyttelse av hus kan dermed forstås som praksiser som bidrar til å skape et trygt sted for familien innenfor den større kosmologiske (og sosiale) helheten.

Grensene som skapes gjennom fysiske barrierer, som vegger, tak og gjerder, når et hus bygges, gir ingen effekt hvis ikke åndene i jorda først ledes bort og gudene etterpå lokkes til huset. Som grense blir husets vegger porøse og gjennomtrengelige dersom de ikke skapes og vedlikeholdes av menneskene som bor der, i takt med rytmene i deres liv. Det er gjennom menneskenes praksiser at huset og gjerdene rundt eiendommene blir meningsfulle som grenser. Huset, gjerdene og menneskene kan derfor tenkes om som deler av en felles livsprosess.

### ***Huset etter et dødsfall***

Et *malagedara* skiller seg fra andre hus gjennom flere fysiske uttrykk. Når *mamas* døde kropp ble tatt inn i huset ble alle vinduer og dører åpnet og stod åpne hele døgnet i en uke etter dødsfallet. Lysene i huset ble heller ikke slukket i denne perioden. De åpne vinduene og dørene forklares gjerne med at den døde sjel ikke må stenges inne i huset, men skal oppfordres til å forlate familien og tingene han har omgitt seg med i dette livet.<sup>26</sup> Alle møbler fjernes derfor fra rommet den døde ligger i, og familiens bilder tas enten bort eller vendes med baksiden frem.

Det ble satt opp en port ved inngangen til eiendommen, og fra denne porten ble veien inn til veikrysset i landsbyens sentrum markert med hvite flagg og bånd med pynt av palmeblader. Hver gang veien mot huset endte i et kryss, var riktig vei gjennom krysset markert med en liten port. Veien til gravstedet var også markert med gjerder som dette. Foran grava var det satt opp en ny stor port, og gjerdene endte i et kvadrat rundt gravstedet. Flaggene og gjerdene som markerer veien mellom landsbyens sentrum og huset skal vise alle

---

<sup>26</sup> Se Langer 2007.

menneskene som ønsker å komme til dødshuset veien, og markerer samtidig et område som i denne perioden er satt av til en spesiell bruk.

Den fysiske åpenheten som er tydelig i og rundt huset etter dødsfallet henger sammen med den sosiale åpenheten som samtidig finner sted. Det er ønskelig at huset skal være fullt av mennesker i denne perioden, det må ikke bli *paloa*. Gjerder og flagg viser folk veien og Nisankar lokker med gambling. Naboer, venner, bekjente av familien og naboers bekjente, inviteres til huset og serveres mat, te og kjeks. Samtidig som huset uttrykker en sosial åpenhet, uttrykker det også en åpenhet ovenfor andre elementer i singalesernes verden. Den døde befinner seg kanskje fremdeles i og rundt huset, familien og tingene deres, og det er i denne perioden viktig å legge opp til at han får den hjelpen han trenger til å fortsette ferden videre til et neste liv eller til himmelen. Denne åpenheten står i kontrast til husene i hverdagen, som fremstår som svært private og lukkede steder. I denne perioden blir det nødvendig å kontrollere hva som kommer inn og hva som stenges ute, eller å styre bevegelsene gjennom huset før grensene igjen etableres. Med dette som bakgrunn vil jeg i neste kapittel se nærmere på munkenes roller under dødsritualene.



Bilde 10: munkene holder en preken før de serveres mat under en *dana*.

## 4 VERTIKALE BEVEGELSER – munkenes roller

Summingen av alle menneskenes stemmer brytes plutselig av den skarpe og monotone lyden fra den vesle fløyta som akkompagneres av to store trommer. Det er fjerde gangen musikken settes i gang, og denne gangen stopper alle samtaler helt. De sittende reiser seg opp, og de hvitkleddede gjestene trekker seg tettere sammen inn mot veien som fører bort fra huset og ned mot den høye porten, som markerer inngangen til eiendommen. De tre musikantene går mot porten, hvor flere oransje kapper kommer til syne mellom grønne blader og hvite flagg. Munkene ledes gjennom porten og opp mot huset av de tre musikantene, som går rette i ryggen og med korte skritt i de fotside, hvite sarongene de har knyttet stramt rundt magen. Ti munkes kommer subbene bak, innpakket i sine mange meter med oransje stoffer. De andre menneskene følger paraden stille med blikket.

Munkene ledes frem til huset hvor plaststoler dekket med et langt, hvitt klede står klare foran inngangsdøra. De setter seg på stolene, som står beskyttet mot den sterke sola under midlertidige vegger og tak av blikk. Munkene blir tilbudt brus, kaffe og te å drikke og servert betelblader fra et fat. Noen tar imot, mens andre takker høflig nei. Bakken under stolene og foran inngangsdøra er dekket av en hvit-, rød- og sortmønstret stråmatte. En av kvinnene i familien har siden vi kom sittet på en stol inntil veggen ved kista, som står i stua. Hun har sittet stille, nærmest apatisk, på stolen mens to kvinner har stått på sidene og viftet med en bok foran ansiktet hennes. Hun ser sliten ut. Jeg er blitt fortalt at denne kvinnen var avdødes barnebarn og kommer til å gråte når kista lukkes og bæres ut av huset, og som forventet kan vi høre kvinnens gråt idet den lukkes og dekkes med en hvit duk av noen av mennene i familien. Mennene med kista kommer til syne i døra, og bak dem kommer de tre kvinnene, den gråtende med god støtte av de to andre. De plasser kista på matta foran

munkene og avdødes familie setter seg ned ved siden av, alle med ansiktene vendt mot munkene. Kvinnen har sluttet å gråte og sitter nå sammen med familien sin foran munkene. Resten av gjestene setter seg også nå, noen på huk og andre rett ned på bakken. Sammen begynner alle å synge en hyllest til Buddha:

*Namo tassa Bhagavato aratho samma sambuddhasa.*

Hyllest til mesteren, arathen den fullt oppvåkne.

Hyllesten følges av en resitering hvor det søkes tilflukt i buddhismens tre edelsteiner, Buddha, læren og munkefellesskapet. Ledermunken ved Kirimetimullas tempel begynner sangen med klar og kraftfull stemme, og sammen gjentar alle munkene og resten av forsamlingen hans ord:

*Buddham saranam gacchami.*

Jeg tar tilflukt til Buddha.

*Dhammam saranam gacchami.*

Jeg tar tilflukt til læren (*dharma*).

*Sangham saranam gacchami.*

Jeg tar tilflukt til munkefellesskapet (*sangha*).

Munkene repeterer disse linjene sammen med familien og gjestene tre ganger før de sammen resiterer de fem levereglene (*pan sil*). Munken synger først en gang og sammen gjentar alle som er til stede:

*Panatipata veramani sikkhapadam samadiyami.*

Jeg påtar meg leveregelen om å avstå fra å ta liv.

*Adinnadana veramani sikkhapadam samadiyam.*

Jeg påtar meg leveregelen om å avstå fra å ta noe som ikke er gitt til meg.

*Kamesu micchacara veramani sikkhapadam samadiyami.*

Jeg påtar meg leveregelen om å avstå fra gal adferd knyttet til seksuelt begjær.

*Musavada veramani sikkhapadam samadiyami.*

Jeg påtar meg leveregelen om å avstå fra å lyve.

*Surameraya-majja-ppamada-tthana veramani sikkhapadam samadiyam.*

Jeg påtar meg leveregelen om å avstå fra berusende drikker som forårsaker ubesindighet.

Seremonien er nå i gang.<sup>27</sup>

Ved siden av munkene står et lite bord dekket med hvit duk. Betelblader, te og flasker med brus, som munkene alt har blitt tilbudt, er satt fram her sammen med tekopper, fat og glass. På bordet ligger også en pakke i brunt papir, og ved siden av denne står en tekanne fylt med vann. En av mennene fra avdødes familie henter den brune pakken og bærer den med seg rundt til familien, som sitter samlet på matten foran munkene. Han går forsiktig, hele tiden med bøyd rygg. Alle får muligheten til å berøre pakken med hendene og folk strekker seg ivrig for å nå frem. Når alle som vil har berørt det brune papiret, kneler mannen foran ledermunken fra landsbyens tempel og overrekker pakken.

Etterpå henter mannen en tekopp med fat og tekannen fra det vesle bordet. Sammen plasser han det på matten foran familien. Med ansiktene fremdeles vendt mot munkene, setter familien seg i en halvsirkel rundt koppen og kannen. Munkene begynner igjen å messe og tekannen løftes forsiktig. Sammen holder familien kannen, og de begynner å helle vannet over i koppen mens munkene synger:

*Yatha varivaha pura paripurenti sagaram,*

*evam eva ito dinnam petanam upakappati.*

*Unname udakam vattam yatha ninnam pavattati,*

*evam eva ito dinnam petanam upakappati.*

Just as the rivers full of water fill the ocean full,  
even so does what is given here benefit the dead.

Just as the water rained on high ground moves [down] to the low land,  
even so does what is given here benefit the dead.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Resiteringen skjer på Pali og disse ordene åpner de fleste offentlige buddhistiske hendelser. Jeg har hentet tekstene fra Gombrich (1971:64) og Jacobsen (2000:17), som har skrevet tekstene med norsk oversettelse.

<sup>28</sup> Teksten er hentet fra Langer (2007:64).



Familiemedlemmene strekker seg for å nå frem til tekannen. De som sitter langt bak og ikke når kannen selv, tar tak i armen eller berører hånda til noen av de som berører den. Vannet tømmes sakte over i koppen til det renner over kanten og ned på fatet. Når munkene er ferdige å messe<sup>29</sup> bæres koppen med vannet raskt bort.<sup>30</sup>

Ledermunken begynner igjen å snakke, denne gangen løsere i form av en mer personlig tale. Han snakker om god moral, gir trøst og råd og oppfordrer menneskene som lytter til å følge de fem levereglene. Etter hvert retter han prekenen mot den døde og snakker om det han har gjort av gode ting gjennom livet sitt. Han snakker om ting han har gjort for familien og lokalsamfunnet, og forteller også om donasjoner han har gitt til tempelet. Så gir han ordet videre til en av de andre munkene, som fortsetter å snakke om de gode tingene (*gonna*) ved avdøde og hans liv. Det er bare de eldste og mest erfarne munkene som snakker, de yngste sitter og følger med, noen ser ut til å holde på å sovne mens de aller minste er opptatt av de andre barna, som nå løper rundt huset og leker. Etter den første munkens tale reiser mange av gjestene seg og trekker seg litt tilbake for å prate. Den mest høytidelige stemningen slipper taket, og den avslappede stemningen antyder at seremonien går mot slutten. Når den fjerde munken er ferdig med å snakke, reiser munkene seg. De tar med seg den brune pakken og går raskt mot tuktukene som venter ved veien for å ta dem tilbake til templene. Ved huset løftes kista fra bakken og folk gjør seg klare til å begynne ferden til gravplassen, som ligger litt over en kilometer unna.

Slik forløper munkenes tilstedeværelse ved dødshuset på dagen for selve gravleggingen. Familien har hatt den døde i huset i tre dager, venner, naboer og familie kommet på besøk og huset har dag og natt vært fylt med mennesker. Når munkene forlater huset, bæres kista til grava og den døde gravlegges (eller kremeres), men før munkene drar, har de hatt en sentral rolle. Jeg har beskrevet de følgende *bana*- og *danaseremoniene* i kapittel 2, hvor vi møtte Nisankar og fulgte han og hans familie i dagene etter *mamas* død. Her vil jeg først holde meg til beskrivelsen av munkene på selve gravleggingsdagen, og jeg vil gjennom dette kapittelet bedre vise munkenes sentrale rolle under dødsritualene.

---

<sup>29</sup> Dette er bare et lite utdrag av tekstene som messes under seremoniene. Se Langer (2007) for en mer fullstendig fremstilling av disse.

<sup>30</sup> Vannet bæres med til grava og kastes over kista før grava mures igjen eller den døde kremeres. Under *dana* kastes vannet til siden et sted hvor det ikke vil bli tråkket på.

*Dana* og *pin* er to sentrale elementer i dødsritualene, og mine informanter snakket stadig om *pin* når de skulle forklare hva som burde gjøres i forbindelse med dødsritualene og hvorfor. Jeg vil i dette kapitlet begynne med å se på hva begrepene *pin* og *dana* innebærer, og skal vise at *pin* ikke skapes gjennom gode handlinger alene, men at handlingene ifølge den buddhistiske doktrinen også må følges av gode intensjoner. Videre skal jeg vise at den tekstlig baserte forklaringen på forholdet mellom *dana* og *pin* i praksis ikke blir tilstrekkelig. En god følelse hos giveren må også være til stede (Samuels 2008). Dette perspektivet får meg til å legge vekt, ikke bare på hvilken mening handlingene representerer, men også på hvilken stemning som skapes gjennom det som blir gjort under seremoniene. Jeg vil, i tråd med Tambiahs performative perspektiv (1985), se på ritualenes performativitet og vil vise at munkenes rolle, både som representanter for forholdet mellom den døde og de levende, og som indikatorer på avdødes families sosiale posisjon og prestisje, gjennom dette perspektivet kommer tydeligere frem.

## MUNKEN - SYMBOL PÅ FORHOLDET MELLOM LEVENDE OG DØDE

Dødsritualene handler i stor grad om å dedikere *pin* (religiøs belønning eller fortjeneste) til den døde gjennom å gi (*dana*) til munkene. For at gavene som blir gitt under dødsritualene skal kunne tjene den døde må de også ha en mottaker, og gjennom alle gavene som gis til munkene under seremoniene trer deres rolle som bindeledd mellom de levende og den døde tydeligere frem: Munkene symboliserer forholdet mellom de levende og den døde, eller mellom dette livet og det neste. De har en sentral rolle i å hjelpe familien til å dedikere *pin* og på denne måten legge til rette for at den døde skal forlate familien og huset, og ikke bli værende som en plagsom og farlig *preta* (spøkelse). Samtidig skal *pin* bidra til at den døde blir født på ny til et liv som er så godt som mulig, forhåpentligvis som en gud eller i himmelen.

### ***Å skape religiøs belønning (pin) gjennom å gi (dana)***

*Pin* oversettes vanligvis til det engelske ordet ”merit”, eller som ”transfer of merit”, og kan på norsk oversettes til det å skape religiøs belønning eller fortjeneste. Jeg vil her holde meg til en forklaring jeg synes gir mening i forhold til hvordan mine informanter brukte dette begrepet, og samtidig stemmer overens med den konvensjonelle forståelsen av det. Gombrich og Obeyesekere forklarer *pin* som noe som skapes når mennesker gjennomfører moralsk riktige

eller dydige handlinger (*pina*), som for eksempel å gi mat til munkene. Når dydige handlinger gjennomføres, inviteres gudene til å identifisere seg med handlingen, og som takk for at menneskene tiltrekker deres oppmerksomhet til de gode gjerningene, vil gudene gi menneskene sin hjelp og støtte (1990:18). Dyd, eller god moral, er en mental tilstand, og derfor kan noen som simpelthen observerer en god handling bli like dydig som den som gjennomfører handlingen selv. En person har dermed i prinsippet mulighet til å få *pin* selv om han er for fattig til selv å gi, og alle som kommer for å lytte til munkens ord under *bana* eller når munkene serveres mat under en *dana* vil oppnå *pin*. Det er godheten og ”the purity of the mind” situasjonene skaper som gjør at *pin*, gjennom de gode kreftenes tilstedeværelse, genereres. En liten *dana*, forklarte en munk, kan gi mer *pin* enn en stor *dana* dersom ”the mind is more pure”.

*Pin* både skapes og overføres, og det finnes en rekke ulike måter å gjøre dette på. Theravādabuddhismen har tradisjonelt en liste med ti gode gjerninger som skaper *pin*, og på toppen av denne listen står *dana* (å gi).<sup>31</sup> *Dana* kan forstås i en vid eller en snever forstand. I en vid forstand er det å være ”donor” eller å være kjent som den som gir, en høyt verdsatt posisjon i lokalsamfunnet.<sup>32</sup> I en mer snever forstand innebærer det å gi materiell støtte til tempelet. En *dana* ses ofte i form av at det gis mat til munkene, og *pin* skapes som regel rundt munkene. *Dana* har blitt definert som ”the Buddhist act of merit *par excellence* [that] cements a symbiotic relationship between the *samga* and the laity [and] that has long been one of the prominent features of Buddhism” (Strong 1987:384, gjengitt i Samuels 2008:123). *Dana* skaper altså et viktig gjensidighetsforhold mellom munkene i tempelet og Kirimetimullas innbyggere. Menneskene gir mat og materiell støtte til tempelet og får åndelig støtte, råd og muligheten til å skape og overføre *pin* til gjengjeld.

---

<sup>31</sup> De ti gode gjerningene er: (1) sjenerøsitet eller å gi, (2) god moral, (3) meditasjon, (4) å overføre *pin* (merit), (5) empatisere i andres *pin*, (6) gi hjelp (til andre, til eldre), (7) respektfull adferd, (8) å predikere/lære bort, (9) å lytte (til Buddhas lære) og (10) rett tro (se Combrich og Obeyesekere 1988:24 og Samuels 2008:137-8). Det er gjerne de to første som er sentrale for lekfolk på Sri Lanka, og ved siden av å gi praktiseres god moral gjennom å følge de fem levereglene (*pan sil*).

<sup>32</sup> Denne verdien kom også til uttrykk i forskjeller mellom de ulike kastene, som for eksempel i utsagn som dette: ”We [govigama (bønder)] are the givers and they [karava (fiskere)] are the receivers”.

## ***Hvorfor den døde trenger pin***

Under dødsritualene dedikeres *pin* fra familien videre til den døde ved hjelp av munkenes tilstedeværelse. Buddhas ord, familiens gaver, gode handlinger og intensjoner tiltrekker gudenes oppmerksomhet, og deres tilstedeværelse gir hjelp og støtte. Å dedikere *pin* til den døde har to sider: det hjelper den døde til en bedre gjenfødelse, og det hjelper familien til å unngå problemer med den dodes sjel dersom den blir værende blant dem.

*Pin* er nært knyttet til *karma*, et sentralt begrep i buddhismen. En persons *karma* styres av hans handlinger og er med på å bestemme hans posisjon ved fødselen. Samtidig vil handlinger i dette livet også få konsekvenser for det neste. Det er ikke handlingene alene som skaper effekt, men handlingene sammen med intensjonen. Du blir ikke straffet for handlinger du ikke visste at du gjorde, men blir heller ikke belønnet for eksempel for å gi dersom du gir med motvilje heller enn med glede. Når en person møter døden, forklarte munkene, er det viktig at tanken er så ren som mulig. Gode tanker når døden inntreffer vil, som *pin*, bidra til en god gjenfødelse og et godt neste liv.

Den døde forlater ikke denne verdenen i det døden inntreffer, men blir gjerne værende i og rundt huset i en periode som *preta*, et spøkelse. Særlig i de syv dagene mellom dødsfallet og den første *danaseremonien*, er det viktig å legge forholdene til rette for at den døde skal forlate familien sin, huset og tingene deres. Den døde må aldri forlates alene, blir han ensom vil han søke menneskenes nærvær. Familien lager heller ikke mat hjemme i denne perioden.

Når familien dedikerer *pin* til den døde hjelper de ham til å bli gjenfødt til et liv som er så godt som mulig. Den døde har ikke lenger muligheten til å skape *pin* selv, og familiens hjelp er derfor hans siste sjanse. Samtidig er familien motivert til å gi *pin* for å sikre seg at den døde ikke blir værende som *preta*. En *preta* vil nemlig gi menneskene problemer, som gjerne begynner med at det kommer små steiner i risen. Risen kan skylles gang på gang før koking, men likevel ville du kjenne steiner når du spiser den. Det er da nødvendig å dedikere mer *pin*. Bli ikke dette fulgt ordentlig opp kan problemene eskalere.

## ***Hvordan pin blir gitt i dødsritualene***

*Pin* dedikeres på flere måter under disse ritualene. Den første gaven gis til munkene med en gang de har ankommet huset. Denne gaven kalles *gilampasa* og blir gitt i form av et tilbud om

drikke (brus, te eller kaffe) og betelnøtter.<sup>33</sup> Etter *gilampasa* innledes seremonien, på samme måte som alle buddhistiske seremonier, med en hyllest til Buddha, tilflukt i de tre edelsteinene og resiteringen av de fem levereglene. Etter dette mottar munkene en ny gave. Den brune pakken som overrekkes i begynnelsen av seremonien inneholdt et langt hvitt tøyestykke. Et slikt tøyestykke blir alltid gitt under dødsritualene og kalles *matakavstra puja*, som betyr ”å gi den døde klede” (Langer 2007:84).<sup>34</sup>

Historisk sett kan det hvite tøyets betydning føres tilbake til Vediske ritualer, hvor tøyestykket ble brukt til å dekke den døde kroppen før en kremasjon. Dette tøyestykket ble behandlet som avdødes siste verdifulle eiendel og gitt som et offer til prestene etter kremasjonen (Langer 2007:88). Mens kremasjoner gjennom historien, som i dag, har vært forbeholdt de rike og velstående, ble de som ikke ble kremert på Sri Lanka tidligere pakket inn i et hvitt klede og etterlatt på bestemte steder for at ville dyr skulle spise dem opp. Det hvite tøyet kroppen var pakket inn i ble da liggende igjen og kunne plukkes opp av asketiske munkesom gjorde tøyrestene om til klær (Langer 2007). Asketiske munkes i slike klær (*pamsukula*) kan spores tilbake til Buddhas tid, men å ikke seg disse stoffene ble gjort valgfritt da Buddha gav munkene tillatelse til å ta imot kapper som gaver fra lekfolk (Langer 2007:86). I begge tilfellene ble det hvite tøyet ansett som den døde siste gave, enten det var til prestene i de Vediske ritualene eller til de asketiske munkene. Jeg skal ikke gå nærmere inn på den historiske bakgrunnen til dette her, men ønsker å påpeke hvordan det, sett i en historisk sammenheng, blir lettere å forstå den symbolske forbindelsen som finnes mellom den døde og det hvite kledet.

I dødsritualene jeg deltok i var det som ble gitt under *matakavstra puja* alltid et nytt tøyestykke som aldri hadde noe direkte med den døde kroppen å gjøre, men ble gitt som *dana* for å gi den døde *pin*. Å ofre det hvite tøyestykket utgjør i dag munkenes eneste formelle engasjement særegent for dødsritualene (Langer 2007:88), men seremonien fortsetter å handle om å gi *pin* til den døde.

Etter at gaven er gitt, dedikeres *pin* gjennom *panwedima*, vannet som helles over i tekoppen. Denne sekvensen gjennomføres ikke bare på dagen for gravleggingen, men også under *dana* etter en uke, etter tre måneder og årlige *dana* som holdes til minne om en eller

---

<sup>33</sup> Under dødsritualer gis alltid betelbladene med baksiden opp til forskjell fra andre anledninger da de alltid legges den andre veien.

<sup>34</sup> Det kan også finnes under betegnelsen *pamsukula*, som betyr ”refuse rag” eller ”dust rag” (se Langer 2007:84 og Gombrich 1971:242).

flere døde slektninger. Seremonien avsluttes med at munkene holder taler der de fokuserer på de gode, eller *pingenerende*, gjerningene avdøde har utført gjennom livet.

Slutten av den første uka markeres med at munkene igjen kommer til familiens hus, denne gangen for å holde en moralsk preken (*bana*) og for å ta imot *dana*. Denne formen for *dana* gis som et måltid til munkene, og familie, naboer og venner serveres etter at munkene har dratt. Denne seremonien ligner den som holdes på selve gravleggingsdagen, munkene mottar gaver, men denne gangen får de én hver. Disse gavene kan inneholde alt fra melkepulver og paraplyer til panner, munkedrakter eller andre ting munkene kan ha nytte av. Familien tømmer vannet fra kannen som tidligere, og munkene tar etterpå imot et måltid. Denne dagen kommer munkene inn i huset, og hele seremonien holdes her. Hensikten er, som før gravleggingen, å gjennom å donere måltidet og gavene, dedikere *pin* til den døde.

I følge munkene i Kirimetimullas tempel bør en *bana* alltid holdes i forbindelse med en *dana* fordi det er Buddhas ord og rådene om hvordan et godt liv skal leves, som gis under *bana*, som gir en *dana* sin mening. Den moralske prekenen forklarer *danas* hensikt. I følge munkene finnes effekten av å gi i innholdet som forkynnes under prekenen, det er ordene som renser tankene og gjør at gaven blir gitt med den rette intensjonen, noe som er avgjørende for å skape *pin*.

### ***Dana, pin og følelsen av "happiness in the heart"***

Når jeg til nå har forklart hva som ligger i *pin* og *dana* har jeg lagt vekt på dyd eller god moral som en mental tilstand. *Pin* skapes gjennom gode handlinger i kombinasjon med gode intensjoner og er ikke styrt av handlingene i seg selv. Denne forklaringen er i tråd med den buddhistiske doktrinen og i forklaringen munkene gav på forholdet mellom *bana* og *dana* ovenfor. Gombrich skriver: "Ask any monk, and the cognitive position is quite clear: no offering, no flowers, no recital of verses has any intrinsic merit; it is the thought that counts. The Buddhist ethic is an ethic of intention; and doctrine is consistent on this point" (1971:117). Munkene er mottakere av gavene og et sentralt symbol på forholdet mellom de levende og den døde, men når det gis *dana* og dedikeres *pin* under ritualene jeg har beskrevet, er ikke munkenes tilstedeværelse alene tilstrekkelig; det er også avgjørende at det blir gjort med gode intensjoner.

Vektleggingen av intensjonen bak handlingen skulle tilsi at gavens størrelse og hvem mottakeren er ikke har noen betydning for hvor mye *pin* den genererer, men i praksis ser ikke dette ut til å stemme. De fleste vil være enige i at det er bedre å gi til en munk enn en tigger,

at de som er rike nok til å holde *dana* for tjue munkers vil generere mer *pin* enn de som bare kan gi til en, og at en *dana* der mange av de eldre og mer autoritære munkene kommer er en bedre *dana* enn en med hovedvekt av unge og uerfarne munkers. Dette, viser Samuels, er knyttet til en annen og mindre vektlagt dimensjon ved *pin*, som ikke handler om de kognitive og rasjonelle aspektene ved intensjonen, men om de emosjonelle eller følelsesmessige sidene av disse praksisene (2008). Samuels viser at en *dana*, for å skape *pin*, må gi giveren en følelse av "(...) happiness or gladness (sattuta/santosa) in the [donor's] heart/mind or *hita*" (Samuels 2008:127). Dette er et sentralt poeng for å forstå det som skjer under dødsritualene. Samuels leder oss her inn på menneskenes emosjonelle opplevelse av seremoniene og viser at gode handlinger må følges av gode intensjoner, men også gode følelser for å generere *pin*. Hvem som er en god mottaker av gaven blir da mer kontekstbasert enn tekstbasert, menneskene gir til munkers som også kan gi dem noe tilbake (her: en glad følelse i hjertet).<sup>35</sup>

Følger vi Samuels perspektiv blir det naturlig å legge fokus, ikke bare på hvilken *mening* munkene symboliserer under dødsritualene, men også på hvilken *stemning* som skapes gjennom hvordan seremoniene blir gjort. Å fokusere på de *performative* aspektene ved ritualene vil gjøre det lettere å se at munkene også har en annen viktig rolle, nemlig som sterke indekser på sosial posisjon og autoritet. For å forklare dette vil jeg begynne med å se på Tambiahs (1985) beskrivelse av ritualers performativitet.

## RITUALENES PERFORMATIVITET

I studier av Theravādbuddhismen finnes en generell tendens til å forstå religiøse praksiser ut fra det tekstlige grunnlaget tradisjonen er basert på, og dermed vurderes også handlinger hovedsakelig ut fra en tekstlig basert ortodoksi. Samuels påpeker dette, som han mener resulterer i at religiøs tro blir gitt forrang for handling, og at ritualer og handling blir behandlet som en mer direkte avledning av denne troen (2008:124). For å forstå ritualenes performative karakter og virkningskraft mener Tambiah at det er nødvendig nettopp å se på mening som kommuniseres i ritualene sammen med den formen de har. Ritualer virker ikke alene gjennom at deltagerne tar til seg det innhold som formidles. Innholdet som formidles påvirkes også av den praktiske utførelsen av det, altså av den bestemte formen ritualene har. For å forstå ritualenes performative kvaliteter er det derfor nødvendig å slå form og innhold sammen.

---

<sup>35</sup> Forholdet mellom *sanga* og lekfolk blir dermed mer dynamisk og ikke like direkte preget av hierarki.

## ***Et utgangspunkt for en performativ forståelse av ritualer***

Jeg har nå som utgangspunkt at mening ikke bare kommuniseres gjennom tekst, men også skapes gjennom ritualenes handling og form. Tambiah (1985) legger vekt på *symbolsk kommunikasjon* i sin definisjon av ritualer og ser på hvordan ritualer både gjennom sin form og innhold er performative. I artikkelen "A Performative Approach to Ritual" definerer han ritualer på denne måten:

*"Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)" (1985:128).*

Tambiah sier altså at ritualene er bygd opp av gjenkjennelige mønstre og ordnede sekvenser av ord og handlinger som ofte får sine uttrykk gjennom mange ulike medier, som for eksempel lyd, lukt, farger og gester. Innholdet i ritualer er bygd opp av konvensjonelle handlinger som opptrer i formelle og kjente mønstre. Det er derfor ikke deltagerens individuelle og spontane følelser som blir gitt uttrykk i ritualer, men heller en ritualisert og stereotyp adferd. Kvinnen som sitter ved kista i stua og bryter sammen i gråt i det den lukkes og bæres ut av huset, kan eksemplifisere denne typen ritualisert adferd. Jeg mener ikke med dette å si at gråten ikke kan skyldes kvinnens individuelle, eller "ekte" følelser, men at tidspunktet for når dette skjer, hvem som har denne rollen og hvordan det uttrykkes, er fastsatt. Alt da vi kom til huset kunne gjestene peke ut kvinnen som kom til å gråte når kista ble båret ut, og selv om det var mulig å skimte tårer også i andres øyne, var det alltid en kvinne som brøt sammen på en tydelig og mer dramatisk måte, og denne kvinnen var alltid plassert i stua ved kista. Den ritualiserte adferden skaper en distanse mellom deltagerne og ritualen, som skiller aktørens private følelser fra deres forpliktelser til en felles offentlig moral (Tambiah 1985:133). Samtidig blir innholdet i ritualer ofte kommunisert med overmåte (*redundans*), som gavene under de singalesiske dødsritualene som gis gjentatte ganger i mange ulike former for å skape *pin* til den døde.

De buddhistiske dødsritualene, gjennom sin tydelige form og overmåtelige kommunikasjon av gavmildhet, kan passe godt inn under denne definisjonen. Videre vil jeg vise hvordan budskapet i dødsritualene kommuniseres og hvorfor formen og deltagelsen også



er så sentral for hvor mye *pin* som genereres og hvordan effekten av ritualene vurderes. Jeg har tidligere beskrevet den konvensjonelle forståelsen av sammenhengen mellom munkenes tilstedeværelse, *dana* og *pin*, som både innbefatter gode intensjoner og gode følelser. Et naturlig spørsmål å stille nå blir da hva de rette omstendighetene er. Hvordan skapes ”happiness in the heart”?

### ***Å skape effekt gjennom den rette stemningen***

Munkenes bestrebelser etter å bryte kjeden av gjenfødsler forbindes av singalesiske buddhister med døden, skriver Andersen (1984:45). Munkene forbindes så sterkt med døden at de er ulykkesvarslede, og mange singalesere vil vende om og bli hjemme, hevder han, dersom en munk er det første de ser utenfor huset om morgenen. Munkenes forbindelse til døden er, som jeg har vist, en sentral del av deres rolle, og dødsritualene er også de eneste overgangsritualene som markeres med munkers tilstedeværelse. Munkene er lett gjenkjennelige i sine rødlige eller oransje kapper som står i skarp kontrast til alt det hvite som preger omgivelsene. Gjестene og den dødes familie er, som vi har sett, kledd i hvitt, munkenes stoler dekket med et hvitt klede, det vesle bordet er dekket med en hvit duk, kista dekket med hvitt tøy og gaven som overrekkes munkene på denne dagen er også et hvitt klede. Fargene og kontrasten mellom dem er et sterkt uttrykk for skillet mellom munk og lekfolk, og de oransje kappene får munkene til å stå ut fra de hvite omgivelsene.

Tambiah viser at det i ritualer, gjennom kjente mønstre og repetisjon (*stereotypi* og *redundans*), skapes en forhøyet stemning som er med på å løfte dem opp av det normale og hverdagslige (1985:145). Ritualene er regelmessige og forutsigbare i sin oppbygging, folk vet akkurat hva som skjer når, og kan derfor ha en forventning til hvordan de vil utfolde seg. Når munkene skal komme under seremoniene, både på dagen for selve gravleggingen og til *dana* etter en uke og tre måneder, markerer deres ankomst med musikken fra to store trommer og en liten fløyte. De spiller til sammen fire ganger og bygger opp stemningen kvarter for kvarter, før munkene ankommer, i parade med musikken i front. Ulike medier, som musikk, sang, messing brukes i ritualene for å skape den forhøyede stemningen. Repetitive rytmer, som musikken og munkenes sang, tiltrekker oppmerksomhet til hendelsen, både blant menneskene i området og guddommene som kaster sine blikk. Musikken kan dermed tenkes å være sentral på flere måter, som kommunikasjon mellom mennesker, som kommunikasjon mellom menneskene og guddommene og som kommunikasjon som er med på å løfte hendelsen ut og opp av det hverdagslige og igjen markerer munkenes sentrale posisjon. Når

munkene kommer, reiser alle seg, og ingen snakker sammen. Stemningen som skapes under disse seremoniene er rolig, kontrollert og høytidelig.

Tambiah bruker i artikkelen et empirisk eksempel fra et singalesisk eksorsismeritual, hvor han viser hvordan musikk og bevegelsene i dans virker som manifesteringer av krefter som finnes hinsides og utenfor utøverne, og gir opphav til en illusjon av emosjoner og ønsker i konflikt (1985:150).<sup>36</sup> Disse ritualenes hensikt er å skape den demoniske ”andre realiteten” og å gi denne en manifestasjon i menneskenes verden. Tempoet og intensiteten under disse ritualene står i skarp kontrast til de rolige og kontrollerte gestene under munkenes nærvær, og det er nettopp ro, fatning og kontroll som skal prege dødsritualene og *danaseremoniene*.

Ritualene Tambiah her bruker som eksempel kurerer mennesker som har blitt syke av demoners påvirkning, og Scott (1991) diskuterer hva som tenkes å være opphavet til denne typen sykdom. Både guder og demoner påvirker menneskenes liv virker gjennom å kaste sitt blikk (*distiya*) på dem og deres aktiviteter, og som nevnt tidligere er det nettopp gudenes blikk på de gode gjerningene som bidrar til å skape *pin* under *dana*. Demonenes blikk, derimot, tiltrekkes mennesker i en sårbar situasjon, eller *tanikama*.<sup>37</sup> Scott viser at det i begrepet *tanikama* ligger en forståelse av sårbarhet, og denne sårbarheten oppstår når mennesker mister fatningen, besinnelsen eller sinnsroen og dermed ikke klarer å fokusere ordentlig, når tankene (”the mind”) er ufokusert og ubevoktet. Han knytter dette til ideer om den singalesiske kroppen og selvforståelse, som vektlegger ro, fatning og likevekt. Dødsritualene og munkene skal gi menneskene muligheten til nettopp å samle seg, beholde roen og riktig fokus, noe som også spilles ut gjennom den gråtende kvinnen. Hun er tilsynelatende nær ved å miste fatningen, men blir tatt hånd om av sin familie og plasseres sammen med dem på matten foran munkene hvor hun deltar i hyllesten til Buddha, lytter til munkenes ord og er med på å gi *pin*. Gestene, de rolige bevegelsene, den bestemte og autoritære, men samtidig myke, lyden av munkenes stemmer, skaper en stemning som uttrykker ro, kontroll og respekt. Menneskene reiser seg når munkene kommer og setter seg på bakken når munkene setter seg på stolene. Sammen med munkene hyller de Buddha og de hører på munkenes sang. Den ene gaven etter den andre blir gitt, og alle i avdødes familie får berøre gavene før de overrekkes.

Det er denne stemningen, rolig, kontrollert og behagelig, og ikke de gode gjerningene og intensjonene alene, som er viktig for å tiltrekke gudenes oppmerksomhet. Et fokus på

---

<sup>36</sup> Se også Kapferer (1991).

<sup>37</sup> Dette begrepet er mye diskutert i litteratur fra Sri Lanka, for eksempel i Kapferer (1991) og Obeyesekere (1969).

stemning og følelse hos giver kan også gjøre det lettere å forstå hvorfor noen munk ble ansett for å være bedre til å holde *bana* en andre, nettopp fordi de fremstod som behagelige og gode.

Det er ikke bare den rette intensjonen og tanken, men også de rette omstendighetene som skaper kontekster som genererer *pin* og disse ytre formene gjør det også lettere for gjestene å vurdere andres seremonier som gode eller dårlige. Jeg kommer nå over til en tredje og siste side ved ritualene som Tambiah peker på, nemlig deres duplekse strukturer. Dette er et viktig poeng for å forstå et sentralt aspekt ved munkenes rolle under ritualene. Munkene er ikke bare symboler på forholdet mellom de levende og de døde, de kan samtidig stå frem som viktige indekser på forholdet mellom mennesker, eller på den sosiale posisjonen til familien de besøker. Jeg skal forklare dette poenget nærmere.

## MUNKEN SOM INDEKS PÅ SOSIAL POSISJON OG PRESTISJE

### ***Indeksikalske symboler som duplekse strukturer***

Etter et dødsfall er en av de første tingene familien må gjøre å gå til tempelet for å informere munkene om at de vil trenge dem til seremonien på dagen for gravleggingen. Kravet til antall munk tempelet skal stille med til seremonien før gravlegging eller til *dana* er fem, men familien står fritt til å be om så mange de ønsker. Når beskjeden er overlevert til ledermunken er det hans ansvar å sende den videre til munkene i de andre templene i området, og sammen finner de ut hvem som skal dra. Noen ganger har ikke munkene tid og andre ganger kanskje ikke ønske om å bruke tiden på dette. I andre tilfeller er det kanskje mange munk som ønsker å delta i avdødes dødsritualer. Hvor mange munk som kommer er altså avhengig av flere faktorer, for eksempel deres forhold til avdøde, deres forhold til den døde familie eller hvor mye annet de har å gjøre på denne tiden. Antall munk under seremoniene varierer derfor relativt mye, men er ikke uten betydning for de som arrangerer ritualene. Jeg skal nå se nærmere på munkenes rolle i disse seremoniene, som indekser på familiens sosiale posisjon.

Jeg kommer nå over til et annet poeng fra Tambiah, at ritualer har en *dupleks* eksistens, de er enheter som samtidig som å (symbolsk og/eller ikonisk) representere kosmos, også (indeksikalsk) vil legitimere og realisere sosiale hierarkier (1985:155). Ritualene har både semantiske og pragmatiske sider: De symboliserer et meningsinnhold samtidig som de har praktiske konsekvenser for livet her og nå. For å gjøre det mulig å kombinere de to i en

analyse tar Tambiah i bruk begrepet *indeksikalske symboler*. Tambiahs bruk av indeksikalske symboler har sitt opphav i Peirce sin tegnforståelse. Jeg skal kort si litt om hva denne tegnforståelsen innebærer og vil deretter knytte dette til den rollen jeg mener munkene har under ritualene.

Peirce har laget en tredelt tegnteori hvor han skiller mellom tegn som *ikoner*, *indekser* og *symboler*. De tre skilles fra hverandre gjennom ulike måter å koble innhold til uttrykk på. Et *ikon* (som et diagram eller et maleri) står for et objekt gjennom en likhet til objektet det står for, ikoner ligner på eller simulerer det de skal uttrykke. En *indeks* er et tegn som peker mot et innhold ved at de to regelmessig opptrer sammen – ingen røyk uten ild. Det ene *indikerer* det andre, eller er en *indikasjon* på det (Berkaak og Frønes 2005:43). Det behøver ikke være et naturgitt eller logisk forhold mellom en indeks og det den indikerer; forbindelsen kan være erfarings- eller kunnskapsmessig, men etter hvert kan denne forbindelsen oppleves som så opplagt at den blir naturliggjort (Berkaak og Frønes 2005:43). Et *symbol* står for et innhold gjennom en sosial konvensjon, og forholdet mellom symbolet og det som symboliseres er tilfeldig.

Tambiah viser at *indeksikalske symboler* bidrar til ritualenes performativitet fordi de har en *dupleks* struktur, de kombinerer to roller: De er symboler som assosieres med det objektet de representerer gjennom en konvensjonell semantisk regel, og de er samtidig indekser i et eksistensielt pragmatisk forhold til objektene de representerer (Tambiah 1985:156). Ved å se på munkene som *indeksikalske symboler* blir det mulig å vise hvordan deres sentrale rolle i ritualene har en symbolsk mening assosiert med det kosmologiske innholdet, og at de samtidig har et indeksikalsk forhold til deltagerne under ritualer. De kan skape, bekrefte og legitimere sosiale posisjoner og makt (Tambiah 1985:156). Mens munkenes symbolske rolle er tydelig konvensjonell, vil deres rolle som indekser på familiens prestisje fremstå som gitt og naturlig da det finnes en erfaringsmessig forbindelse mellom antall munk, hvilken autoritet de har, og posisjonen til familien de bruker tiden sin på, kommer hjem til og gir sin hjelp og støtte.

Denne doble rollen bidrar til munkenes sentrale posisjon i ritualene. Hvor mange som kommer og hvem disse er, hvilken posisjon de har i tempelet, hvor lang erfaring de har som munk og hvilken alder de har, har også mye å si for hvilken betydning deres tilstedeværelse får for familien og for gjestene som er til stede. Nisankar forteller at han helst ville ha munk fra flere templer under sin *dana*, og helst flere av lederne og få studenter, og begrunner det med at dette sier noe om hvor populær familien er i området. Han fikk selv sjokk da bare fire

munker kom til tross for at han hadde bedt om og gjort klart gaver og mat til ti. Hvordan skulle han møte familien sin etter dette?

For at munkene skal få en posisjon som indekser på prestisje er det viktig at deltagerne forstår dem som dette, for, som Keane viser, så er effekten av tegn også delvis avhengig av *hvordan* folk tar de som å stå som tegn (1997:19). Sagt med andre ord: "A message means something only when it means *to* someone, and this transaction often entails a *somewhere* and a *sometime* as well" (Daniel 1987:39). Nisankar hadde heldigvis en unnskyldning den dagen han holdt *dana*. Ledermunken i et nabotempel var akkurat død, og de fleste munkene var opptatt med dette tempelet. Denne grunnen var forståelig for de fleste, men hadde det ikke vært for dette, sier han, ville han ha blitt sint på ledermunken i landsbyens tempel.

### ***Hvordan skaper tegn effekt?***

Som vi har sett, så er det ikke nødvendigvis et naturgitt eller logisk forhold mellom en indeks og det den indikerer; forbindelsen er også erfarings eller kunnskapsmessig og indeksikalske forhold vil alltid innebære et visst element at konvensjonalitet. Når singalesere ser munker vil de, som Andersen (1984) sier, få sterke assosiasjoner til døden og munkene står som sterke symboler på kjeden av gjenfødsler og overgangen mellom dette livet og det neste. Munkenes rolle som indekser på sosial posisjon og autoritet er mindre tydelig og ikke like direkte. Munkene må bli sett som indekser for å virke som dette, og for at det skal skje må de opptre under de rette omstendighetene, det vil si sammen med andre indekser på prestisje. Under dødsritualene vil dette blant annet være et velholdt hus, mange gjester og god mat. I ritualene må det skapes kontekster som er effektive for å få munkene til å fremstå som indekser, og dette mener jeg er de samme omstendighetene som tenkes å være effektive for å skape *pin*.

Sentralt for Peirce sin tegnteori er det at meningsdanning ikke skjer som et enkelt og direkte forhold mellom et uttrykk og et innhold, men i flere trinn, som en slags kjedereaksjon (Berkaak og Frønes 2005:61). I følge Peirce er mening noe som *oppstår i mottakerens sinn (mind)*, og inkluderer alle følelser, fornemmelser (*sensations*) og reaksjoner, så vel som tanker og ideer (kognisjon) (Berkaak og Frønes 2005:61). Meningsdanningen kan analyseres i tre trinn: 1) Det sansbare (lydlige, visuelle eller taktile) elementet, uttrykket før det blir et tegn 2) Tegnets primære referanse melder seg, tegnet får mening i semantisk forstand, 3) Tegnet forstås på bakgrunn av mottakers erfaring med det (den konteksten det opptre i). Her kommer våre erfaringer og kontekster inn, det er her emosjonelle og eventuelt fysiske reaksjoner kan melde seg.

For at en munk skal virke som indeks på prestisje eller gode moral, vurderes egenskaper ved munken (altså kvaliteter ved tegnet selv). Han må være av en viss alder, ha en viss mengde erfaring og være god til å gjennomføre jobben sin, noe som gjerne vil si at han gjennom sine taler og sin sang gir menneskene en god følelse og en følelse av glede. Han må oppføre seg på rett måte, ha de rette gestene, og snakke på rett måte. Som Samuels (2004) viser, er opplæringen av unge og nye munkers i templene i stor grad handlingsbasert, de lærer mer om *hvordan* de skal fremføre enn hva det faktiske innholdet i tekstene de forholder seg til er. En del av den tekstlige tradisjonen i Theravādabuddhismen handler også nettopp om hvordan en munk handler:

*"They explain how to do daily activities such as eating, walking, talking, wearing robes, sleeping, cleaning, and so on. One example is not making noise when drinking or eating. You have to be very mindful when you eat. You should not show your tongue or lick the plate or your mouth or your fingers"* (Samuels 2004:960-61).

Vi ser her at det å være en munk også baseres mye på handlingene, de må for eksempel spise, gå og snakke på en viss måte som blir ansett som riktig for munkers. Samuels artikkel peker på noe sentralt, nemlig hvordan buddhismen i stor grad, både blant lekfolk og munkers ikke bare er basert på meningsinnhold, men også på praksis. Kvaliteter ved munken, som oppførsel, men også alder og erfaring, vil derfor spille inn på måten han blir oppfattet av mottaker under ritualene: kvaliteter ved tegnet selv spiller en rolle for hvordan det blir oppfattet som tegn.

Å se munkene ankomme et hus for å holde en seremoni før en gravlegging eller til *dana* handler om mye mer enn å høre tekstene og overføre *pin*, det handler også om å se bevegelser, gester og farger, å høre stemmer, tonefall og musikk, om å smake på mat, servere mat til munkene og å kjenne lukter av krydder og smaken av søt te og brus, og det handler om andres menneskers tilstedeværelse. Munkenes tilstedeværelse og hvor mange og hvem som kommer sier noe om familiens sosiale posisjon. I tillegg er det andre ting i konteksten de opptrer i som også er avgjørende for hvilken betydning de får. De sansbare opplevelsene i det tegnet opptrer, og også tidligere erfaringer med det, vil også spille en rolle. I vurderinger av kontekst og stemning inngår også vurderinger mat, gaver, husets fremtreden og hvor mange og hvilke andre mennesker som er til stede. Dette er viktig for at ritualene skal oppleves som vellykket og for at munkene skal få indeksikalsk verdi. Munkenes rolle får betydning sammen med en rekke andre elementer og den indeksikalske rollen er derfor ikke fastsatt, men er en

rolle som blir skapt og som er i et dynamisk forhold til de andre faktorene. I neste kapittel vil jeg se nærmere på disse andre elementene.



Bilde 11: drikke, betelblader og nøtter, samt det hvite tøystykket til *matakavastra puja* pakket i brunt papir.



Bilde 12: betelblader og nøtter, blomster og en klokke er satt frem før en munk kommer for å holde *bana*.



Bilde 13: gaver som munkene skal motta i forbindelse med en *dana*.





Bilde 14: det forberedes te til gjestene ved et dødshus (*malagedara*).



Bilde 15: ris, mange typer curry, grønnsaker, curd og honning er satt frem til en *dana*.

## 5 HORISONTALE BEVEGELSER – mennesker og ting

Priyanta svingte sin gullfargede tuktuk ut i hovedveien og kjørte nordover i retning Akuressa. Vi var på vei til dødshuset til Shantas nabos onkel, en av to advokater som mistet livet da en selvmordsbomber tok med seg ti mennesker i døden under markeringen av profeten Muhammeds fødselsdag utenfor en moské i Akuressa. Det var tre dager siden hendelsen, og Shanta og Priyanta hadde sammen besøkt dødshuset til naboens familie hver kveld, og ikke kommet hjem før langt utpå natta. Dagen før besøkte vi dødshuset sammen med hele familien, og denne dagen skulle advokaten kremeres.

Etter å ha kjørt bare hundre meter fra veikrysset svingte Priyanta ut til siden og stoppet. Han løftet hånden og smilte: ”Just one minute”. Han tok en telefon og ikke lenge etter kom en mann på motorsykkel. Mannen gav Priyanta et sammenbrettet hvitt klede. Shanta gikk ut for å se på tøyet sammen med de to andre. Priyanta brettet ut det som viste seg å være en stor banner påført sorte bokstaver. De tre mennene betraktet banneren, smilte og nikket fornøyd. Mannen på motorsykkelen svingte tilbake, de to andre kom tilbake til tuktuken og vi kjørte videre.

I Akuressa var veien foran dødshuset full av hvitkledde mennesker. Tuktuker og biler stod parkert i veikanten og gaten var pyntet med hvite flagg og palmeblader. Priyanta fant omsider en liten luke hvor han fikk parkert og tok med seg den sammenbrettede banneren sin. Like over hovedveien fra familiens hus var det satt opp en port ved en liten vei. Porten var pyntet med hvite og sorte dekorasjoner og to bilder av advokaten var plassert øverst på sidene. Porten markerte veien opp til et stort jorde tilknyttet en skoleplass. Det var her advokaten skulle kremeres. Langs veien opp mot jordet hang det mange bannere. Teksten var skrevet med det singalesiske alfabetet, og på noen kunne jeg kjenne igjen logoer, som Lions Club og

en av Sri Lankas banker. Priyanta hang opp sin banner på en ledig plass langs veien, og Shanta oversatte teksten til meg med ”with all respect”. Banneren var også signert ”Priyanta” og familiens husnavn. På denne måten kunne Priyanta og hans familie bli lagt merke til, hevdet Shanta, de ville få ”good will” fra advokatens familie. Priyanta smilte noe brydd, og drog oss ivrig med videre.

Vi gikk opp til det store jordet hvor seremonien snart begynte. Mot midten av plassen var det satt opp en rundt to meter høy plakat med enda et bilde av avdøde. Dekorasjoner av palmeblader var hengt opp, som et tak, på tvers over den store plassen, og mot siden var det satt opp et stort tak pyntet med oransje kapper. Under taket satt rundt tretti munkers likbålet var plassert i sentrum av plassen og bygd inn i en høy hvit struktur. Hele byggverket var delt inn i syv lag som gav det en pyramidelignende form. Trestrukturen var trukket med hvitt tøy og pyntet med hvite kapper. Den samme strukturen bygges for munkers kremasjoner, men mens denne var trukket i hvitt tøy, er fargene som brukes både til likbålet, flaggene langs veiene og portene ved en munks kremasjon oransje som kappene munkene selv er kledd i.

Munkene holdt seremonien under taket i skyggen av sola etterfulgt av en rekke andre taler. Noen av gjestene samlet seg rundt seremonien, men mange fortsatte praten mens barna lekte rundt omkring på det store jordet. Lyden av talene ble spredt ut over området og deler av byen ved hjelp av høyttalere, og de store folkemengdene ble regelmessig tilbudt brus og saft av travle servitører. Bålet ble tent like etter at sola hadde gått ned, og da fakkelen rørte ved byggverket, mens flere hundre mennesker så spent på at flammene skulle bre seg, smalt det i fyrverkeri som var festet til bygningen. Den store folkemengden rykket noen meter bakover, overrasket og usikre på hva som skjedde, men etter hvert smilte folk henrykt. Fyrverkeriet fortsatte til den skjøre strukturen var overtent av flammer, mens tilskuerne fulgte målløse med på det hele.

En rekke elementer i ritualene gir dem svært forskjellige uttrykk. Noen dødsritualer er store og andre små, til noen kommer flere hundre gjester og til andre langt færre. Noen klarer å tiltrekke huset mange viktige personer, og dødshusene skilles også fra hverandre i hvordan de er pyntet, hvordan dødsannonsene spres og hvor mye og hvor god mat som serveres. Folk bruker enorme ressurser både på dødsritualene og de påfølgende *danaseremoniene* og, som Baker (1998) påpeker, setter mange familier seg i dyp gjeld etter slike begivenheter. Mens *mamas* kropp ble gravlagt på en liten gravplass i landsbyen og gravleggingen fulgt av den

nærmeste familien, var det flere hundre mennesker til stede under kremasjonen i Akuressa. Hvordan kan vi forstå slike forskjeller? Hva har de å si?

I forrige kapittel så jeg på munkenes rolle i å styre det jeg har valgt å kalle *vertikale* bevegelser, de delene av ritualene som er like uavhengig av hvem avdøde og hans familie er. Jeg vil nå fokusere på forskjeller mellom ritualene og på hvordan andre elementer, sammen med munkene, er viktige for å styre *horisontale* bevegelser: hvilket inntrykk gjestene får og tar med seg ut av huset og hvilket rykte som dermed sirkulerer om familien etterpå.

De singalesiske dødsritualene er prestisjeskapende arenaer som kan forstås med et fokus ikke på ritualene som et redskap som håndterer en trussel for samfunnet (jf. Hertz 2008 [1907]), men heller på den rituelle konteksten som en åpning for muligheter for de enkelte familiene. I dette kapitlet skal jeg derfor se nærmere på de ulike elementene, som gjester og hvem disse er, og hvordan de kan bidra til å skape prestisje for familien som arrangerer ritualene. Jeg skal også vise at andre deler av ritualenes form, som dekorasjoner, husets fremtreden og matens smak, gir gjestene et inntrykk de kan bruke for å vurdere ritualenes effekt.

Alle de forskjellige tingene jeg beskriver her er med på å skape prestisje, men ikke betingelsesløst. En forutsetning for at de skal gjøre det er nemlig at de virker sammen på en bestemt måte. Denne måten er knyttet til et singalesisk buddhistisk estetisk hierarki, som jeg også vil beskrive. Men utgangspunkt i denne beskrivelsen skal jeg til slutt vise at den formen for estetikk som ritualene skaper både er viktig for å skape prestisje og for at *pin* skal skapes. De vertikale og horisontale sidene henger altså sammen.

## MØTET MED DØDEN – EN TRUSSEL, MEN OGSÅ EN MULIGHET?

En studie som særlig har preget antropologiske tilnærminger til dødsritualer frem til i dag, er Hertz sin artikkel ”A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death” (Hertz 2008 [1907]). Hertz ser på dødsritualene som samfunnets respons på den trusselen døden utgjør; som en anledning til og et instrument for å reorganisere relasjoner mellom mennesker etter at et medlem av en gruppe forsvinner. I denne studien presenterer Hertz et tredelt argument hvor han viser hvordan ritualene gjennom ulike sekvenser behandler både den døde kroppen, den dodes sjel og de levende.

Metcalf og Huntington har senere analysert Hertz sitt tredelte argument og viser at argumentasjonen varierer, ikke bare i hvilken av de tre, altså kroppen, sjelen og de levende,

som står i sentrum, men i hvilket par av relasjoner som forhandles (1991:79). Dødsritualer handler nemlig i stor grad om å skille den dødes sjel fra kroppen og å hjelpe den videre til det som kommer etter dette livet. De handler også om å skille den døde fra de levende, men samtidig reorganiseres også relasjoner mellom de levende etter at et av medlemmene forsvinner. Videre påpeker Metcalf og Huntington hvordan denne typen ritualer ikke bare handler om døden som sådan, men at de ofte er rike på symbolikk knyttet til seksualitet og fruktbarhet: Ritualene er feiringer av livet og livets seier over døden.

I forrige kapittel viste jeg hvordan munkene er sentrale i dialogen mellom den dødes kropp og sjel, og mellom den døde og de levende. Jeg viste også at munkenes rolle under de singalesiske dødsritualene ikke bare er knyttet til de symbolske aspektene ved den dødes reise. De buddhistiske munkene tjener også et viktig pragmatisk formål, som *indekser* på familiens prestisje: De spiller også en rolle i dialogen mellom de levende. Når jeg i dette kapitlet skal se nærmere på betydningen av gjestene som besøker huset i denne perioden, og dermed vil gå over til å behandle relasjoner mellom de levende, er prestisje et element som fremstod som særlig sentralt under ritualene på Sri Lanka.

Muligheter for prestisje er et aspekt som ikke eksplisitt behandles av Hertz sine etterfølgere. Disse studiene fokuserer i større grad på dødsritualene som samfunnets respons på døden som en *trussel*, men det kan også være nyttig å fokusere på dødsritualer som situasjonen som også åpner for potensielle *muligheter*. Lincoln påpeker nettopp dette:

*"[For] at the same time that any death poses a threat to society in general, as the death of a specific individual, that is, someone having a specific status within a given social configuration, it also presents opportunities to other equally specific individuals and groups" (1989:200).*

I dette kapitlet vil jeg vise at ritualene spiller en rolle for avdødes families prestisje. Når jeg her snakker om prestisje vil jeg bruke begrepet slik Lincoln definerer det, som "a matter of how persons are regarded within a relevant social field, which in turn depends upon what kinds of communications circulate about them and what memories are preserved from previously circulating communications" (1989:224). For å oppnå en sirkulasjon av positiv informasjon er det nødvendig å balansere de ulike elementene under ritualen. Gjennom denne balansen fremstår ritualene som viktige muligheter, men samtidig med en stor grad av risiko da disse elementene ikke så lett lar seg kontrollere.

Jeg skal begynne med å peke på noen forskjeller i formen på ritualene i Akuressa og hos Nisankar. Gjennom disse eksemplene vil jeg vise hvordan antall gjester, hvem disse er og hvordan den døde kroppen håndteres virker som indekser på prestisje. Dette er elementer som kan brukes for å påvirke sirkulasjonen av informasjon ritualene resulterer i.

## PRESTISJESKAPENDE ELEMENTER

### ***Antall gjester***

Kremasjonen i Akuressa var en stor begivenhet. Avdøde var en kjent advokat og både mannen og familiens posisjon, og gjerne også de politiske omstendighetene rundt dødsfallet, bidro til en veldig annerledes begivenhet enn begravelsen Nisankar arrangerte for *mama*, som sovnet stille inn i senga si etter et nesten hundre år langt liv.

De to advokatene som omkom under bombeangrepet hadde hus ved siden av hverandre, like ved hovedveien gjennom byen. Dødsritualene ble holdt samtidig, og hele området var fullt av mennesker da vi besøkte huset for første gang kvelden før kremasjonen. I området rundt huset og stedet der kremasjonen skulle gjennomføres hang det mange bannere med kjente logoer som viste hvor advokaten og hans familie hadde bekjenskaper, og Shanta pekte ut flere ministere og andre profilerte personer han ville prøve å få anledning til å hilse på. Det hadde også kommet munkes for å vise den døde sin respekt, selv om de ikke skulle holde seremonien før neste dag, og til denne seremonien ble det antatt at mellom 30 og 50 munkes ville stille opp. I tillegg til familie, nære naboer og venner, kom gjestene som fylte huset i dagene før kremasjonen fra et stort område. De fleste forklarte sin tilstedeværelse med en relasjon til avdøde, som ”hans datter er en venninne av min kone” eller ”han var en slektning av en av mine naboer”. Familien Ranaweera kom også, sammen med flere av sine naboer, fordi avdødes svigerinne og nevø bodde i deres nabolag.

*Mamas* død fikk ikke den samme oppmerksomheten, og Nisankar følte at han, i konkurranse med de to nabohusene, måtte gå mer drastisk til verks for å sikre seg at det kom mennesker til huset i de lange nattetimene dagene før gravleggingen. Han bestemte seg til slutt for å arrangere det ulovlige *booruwa* spillet, og til tross for at valget var moralsk diskutabelt, var han fornøyd med det han oppnådde. Når Nisankar snakket om denne kvelden i etterkant fortalte han med stor entusiasme om alle menneskene som kom for å spille og for å se på spillingen:

*"I counted how many people are staying at my home in the time of the booruwa. I counted more than 500 people, every hours they are staying, at the playing places and surrounding the house, and the roads and three-wheelers [tuktuks] and everything"*

For Nisankar var de fleste menneskene som kom til huset hans denne kvelden ukjente, og spillet førte også med seg noen mindre attraktive situasjoner, som tilløp til slåsskamp, bruk av alkohol og ikke minst store ekstraavgifter til mat og te. Med et smil om munnen fortalte han: "My biggest investment [was] not for the dinner, not for the villagers, not for the invitees, not for the relations, all investment [was] for the *booruwa* players". Likevel var han opptatt av at det burde være, og hadde vært, mange mennesker. Noen av dem, understreket han, var også VIP's.

Hvor mange mennesker som kommer til huset i perioden før selve gravleggingsdagen spiller en rolle for det inntrykket ritualene gir, og Nisankar er opptatt av å skaffe gjester i de periodene han vet at huset står i fare for å bli tomt. Samtidig vil også hvem disse gjestene er være viktig for ryktet som sirkulerer etter ritualene, og jeg vil nå se litt nærmere på hvordan noen av gjestene spiller en litt annen rolle enn de fleste andre, nemlig lokale politikere og personer med viktige posisjoner i området, såkalte VIP's. Dødsritualene er også arenaer det kan være nyttig eller til og med nødvendig for noen å oppsøke, for ritualene er også sentrale i å bidra til møter mellom mennesker. Ritualene etablerer ikke bare et minne om den døde, men legger også et utgangspunkt for veien videre for familien og deltagerne.

### ***Lokale autoriteter***

Politikere og VIP's blir ofte bedt om å holde taler om avdøde etter munkenes seremoni, før kista bæres til grava, og om å være den som introduserer seremonien og takker alle som har stilt opp når den er ferdig. I disse talene fortsetter de, som munkene, å snakke om det gode avdøde har gjort, og mens munkene legger vekt på den døde som en god buddhist og gode gjerninger knyttet til tempelet, legger politikeren gjerne vekt på han eller hennes bidrag til lokalsamfunnet og rollen som en god "social worker". For *mama* ble det holdt tre slike taler, den ene av landsbyens *gramasevaka*, en av tidligere chairman ved Malimbada Pradeshiya Sabha og den siste av den nåværende opposisjonslederen. Nisankar og familien valgte selv blant gjestene som kom til dødshuset hvem de ville at skulle holde talene, og i valget ble det lagt vekt på egenskaper ved personens posisjon ovenfor landsbyens innbyggere.

*Gramasevaka* er statens laveste representant i landsbyen og en som skal kjenne alle innbyggerne godt. Han er en det er lurt å ha et godt forhold til. Både *gramasevaka* og munkene har autoritet til å skrive ut ”character certificates”, og er viktige støttespillere for menneskene i landsbyen. Å få *gramasevaka* til å snakke godt om avdøde virker på den ene siden positivt for den døde selv, men på en annen side også for familiens navn og rykte i området. Som en av de lokale politikerne selv sa, så er disse talene ”important for developing their family”, de gir anerkjennelse og bidrar til gode rykter. Fra *gramasevakas* side inngår deltagelse under dødsritualer som en sentral del av jobben, som forutsetter god kjennskap til de ulike hus, familier og personer i landsbyen.

Saman, en av Kirimetimullas politisk engasjerte innbyggere, mente at politikere og VIP’s hadde en sentral rolle i disse ritualene fordi de er viktige kontakter for folk. Klarer du å skaffe deg mange kontakter er det lettere å få hjelp når det blir nødvendig, for eksempel med politiet, med sykehus, legehjelp, advokatbistand eller hjelp fra tempelet. Ritualene virker altså som viktige kontaktskapende arenaer og politikere og VIP’s sentrale rolle kan gjennom dette forstås fra flere sider. Sett fra Samans side utgjorde disse ritualene et av de viktigste stedene for å treffe mennesker. Uten å stille opp i dødsritualene ville han ikke kunnet ha noen suksess som politiker. Han trengte folks støtte og stemmer, noe han kan regne med dersom han selv stiller opp. Politikere kan gi dødshuset støtte gjennom å bidra med stoler og telt, dekorasjoner, bannere hvor de gir kondolanse på partiets vegner, og Saman blir ofte bedt om å holde en tale etter munkene eller om å introdusere seremonien og takke alle som har bidratt når den er ferdig.

Sett fra Nisankars side er politikerne viktige fordi de kjenner mange mennesker. De kan være nyttige for ham og hans familie, men i tillegg vil deres autoritet og innflytelse i lokalsamfunnet bidra til å formidle et positivt inntrykk av *mama* og hans familie til alle gjestene som hører talen og ser at de er her. Til slutt bidrar mange innflytelsesrike personer også til å gjøre ritualene til arenaer det er nyttig for andre gjester å oppsøke, og i Akuressa kan dette tenkes å være en grunn til at så mange valgte å tilbringe tid ved dødshuset, en motivasjon som nok var sentral hos Shanta og Priyanta. Her fikk de selv anledning til å treffe mennesker, bli lagt merke til og kanskje knytte viktige kontakter.

Taler av viktige personer som er respektert i området, og viktige personers tilstedeværelse i seg selv, bidrar altså til å skape og legitimere et positivt bilde av den døde, men også av huset der ritualene holdes og av menneskene som har tilknytning til det. Gjennom de gode handlingene og engasjementet som presenteres i talene, samt viktige



personers deltagelse, står de involverte frem som gode medlemmer av lokalsamfunnet. Samtidig er dødsritualene viktige arenaer for politikere å treffe mennesker på og steder hvor vanlige folk kan treffe innflytelsesrike personer. Men det er ikke lett å vite hvem som vil ta seg tid til å stille opp hvor, politikere er travle og gjør sine prioriteringer.

Jeg vil nå presentere en *danaseremoni* der de lokale politikernes egne vurderinger kom tydeligere frem. Jeg mener dette eksempelet for det første er viktig fordi det viser hvordan elementene i ritualene, som munker, antall gjester og viktige personer, er vanskelig kontrollerbare. Samtidig viser eksempelet at disse elementene ikke nødvendigvis står i et direkte forhold til en allerede etablert sosial posisjon eller prestisje. Indeksikalske tegn og det dynamiske forholdet mellom dem er også med på å skape prestisje, et poeng jeg også vil komme tilbake til senere.

### ***Kumaras dana***

Da det hadde gått ti år siden Kumaras far døde ble dagen markert med en *dana* etterfulgt av en *pirith*seremoni påfølgende kveld og natt. Under årlige markeringer som denne blir det ofte satt frem bilder av avdøde, og han (eller de) blir nevnt i munkenes taler. Bortsett fra dette er det lite som markerer årsaken til at seremonien arrangeres.

Kumara er bror av Priyanta, og brødrene er kjent som stedets mest lojale tuktuksjåfører, et yrke som i seg selv ikke er forbundet med prestisje. Kumaras *dana* ble en stor suksess. Det kom mange gjester og tjue munker, deriblant nesten alle fra landsbyens tempel. I tillegg stilte en rekke lokale politikere også til *dana* hos Kumara. Politikerne var representanter fra begge sider av Malimbada Pradeshia Sabha, den sittende chairman, vice chairman og lederen for opposisjonspartiet, og spenningene mellom gruppene, som samlet seg rundt de ulike politiske sidene, var merkbare. Sammenlignet med andre begivenheter kom bemerkelsesverdig mange gjester, munker og VIP's til Kumaras *dana*. Under en senere samtale med Saman, som også deltok her, ble motivasjonen som lå bak interessen for denne seremonien tydeligere.

Saman hadde stilt opp til Kumaras *dana* av flere grunner. For det første var han var en fjern slektning og for det andre støttet Kumara og hans familie partiet Saman representerer. Dette var grunner som skapte forpliktelser til å stille opp og de første Saman nevnte. Men når vi snakket litt videre om Kumaras *dana* og om alle de andre viktige personene som var til stede kom det frem at det også var noen viktige egenskaper ved Kumaras arbeid som ikke hadde med prestisjen yrket i seg selv ga å gjøre. Tuktuk sjåfører, forklarte Saman, er viktige

fordi de treffer så mange mennesker. Gjennom sitt arbeid treffer de alle slags folk, både kundene og på stedene der folk drar. Det kjører for eksempel folk når de skal til politiet eller til sykehuset, til legen eller for å snakke med en advokat. Gjennom å kjenne en tuktuksjåfør kan en politiker få tilgang til en rekke mennesker de ellers ikke ville kommet i kontakt med. De kan promotere politikerene, sier Saman, og de kan foreslå og avtale møter. Kumara og Priyanta kan altså virke som snarveier for forbindelser mellom mennesker, de er overalt og de blir sett. Begge kjører også rundt med dødsannonser og hvite flagg på tuktukene sine når det holdes dødshus for eller hos noen de selv har (eller ønsker) relasjoner til, som etter hendelsen i Akuressa.

Jeg vil komme tilbake til dette eksempelet senere, men det jeg ønsker å understreke nå er at Kumaras *dana*, gjennom at mange av de viktige elementene som mange munker, gjester og mange viktige gjester, ble ansett for å være svært vellykket. Dette skyltes verken hans avdøde fars eller egen families høye sosiale posisjon. Elementene bidro i denne sammenhengen i større grad til å skape prestisje enn å reflektere det.

I tillegg til de forskjellene jeg til nå har fokusert på, som omhandler ritualenes størrelse, hvor mange gjester som deltar, hvem de er og hvordan gravleggingsdagen arrangeres, finnes det også en del andre forskjeller. Disse forskjellene er ytre tegn som blir tatt med i vurderinger av dødshuset i dagene før og under gravleggingen, av *danaseremoniene* etter syv dager og etter tre måneder. Disse forskjellene ligger implisitt i beskrivelsene ovenfor, men jeg vil nå trekke dem tydeligere frem for å bedre vise hvilken rolle de kan tenkes å spille.

## ANDRE SANSBARE UTTRYKK

I beskrivelsene av dødsritualene hos Nisankar og kremasjonen i Akuressa har jeg vist at det pyntes med hvite flagg og bånd med brettede palmeblader. Det settes også opp porter inn til huset og til stedet der kroppen skal gravlegges eller kremeres. Veiene mellom huset, landsbyen og grava markeres med flagg, bånd og midlertidige gjerder. Huset pyntes med blomsterdekorasjoner, det henges opp bilder av avdøde og dødsannonser spres ut, limes opp på lyktestolper og husvegger i landsbyen, på tuktuker og deles ut til gjester. Jeg har tidligere vist hvordan gjerder, flagg og porter er med på å utvide dødshusets grenser og virker som fysiske uttrykk for den åpenheten som finnes også sosialt og ovenfor andre elementer i

kosmos. Her vil jeg vise at gjerdene og portene, blant andre ting, også bidrar til å gi dødshuset en bestemt form, eller et bestemt estetisk uttrykk.

### ***Porter, dødsannonser, bannere***

Under samtaler med munkene i Kirimetimullas tempel uttrykte de misnøye med at det ble gjort forskjeller i dødsritualene på bakgrunn av økonomi og tilgang til ressurser, for i tråd med buddhismen har alle mennesker like stor verdi og bør derfor behandles likt. Likevel mente de at store forskjeller kom til syne i ytre faktorer, som dekorasjoner, kiste, den døde bekledning, dødsannonser og hvor mange og hvem som kommer. Kremasjoner av den typen som vi så i Akuressa, hvor det skapes sterke assosiasjoner til de høyt verdsatte munkenes egne seremonier, forekommer ikke ofte, men har i følge munkene blitt mer vanlige. De blir som regel bare arrangert for spesielt kjente personer, som en tidligere president eller en veldig kjent skuespiller, hevder munkene. Selv uttrykte de skepsis til denne typen forskjeller, men fortalte samtidig at også de skilte mellom dødshusene når de skulle bestemme hvor mange munkers som skulle stille opp:

*”If the house person is popular, have good connections to the temple, monks will try to go. If not connections to the temple, if no good deeds and they ask for 10 monks we might go five, or even less”.*

I tillegg til variasjon i antall munkers, gjester, politikere, VIP’er og håndteringen av den døde kroppen finnes altså en rekke andre små uttrykk for forskjeller. Til kremasjonen i Akuressa var det trykt opp fargebilder av avdøde som var satt opp ved portene inn til huset og stedet for kremasjonen, i tillegg til et på plassen der kremasjonen ble utført. Porten inn til Nisankars hus og porten som markerte inngangen til gravplassen var enkelt dekorert med hvite bokstaver og mønstre på sort bakgrunn. *Mamas* dødsannonse var trykt opp og limt på lyktestolper rundt i landsbyen, mens Priyanta kjørte rundt med hvitt flagg og advokatens dødsannonse limt bak på taket på tuktuken sin i dagene mellom dødsfallet og *matakadana* (etter syv dager) i Akuressa.

Helt i begynnelsen av kapittelet viste jeg at Priyanta hadde med seg en banner som han hengt opp ved dødshuset i Akuressa. Ved de fleste dødshus var det hengt opp bannere som dette. Hos noen var det mange og logoene som var trykt på var kjente, men hos de fleste var det bare et par stykker med en enkel tekst malt på med sorte bokstaver, som Priyantas bidrag. Bannere med kjente logoer, som Lions Club, banker og andre kjente selskaper, ble forklart som et tydelig tegn på at dødshuset i Akuressa ikke var et hvilket som helst hus, men at

familien var representanter fra de øvre samfunnslag ("high society"). Selskapene som er representert gjennom bannere viser hvem avdøde eller familien har vært assosiert med, om de har vært medlemmer av Lions Club, om de selv eller noen i nær familie har arbeidet i bank eller har klart å tjene andre prestisjetunge foreningers oppmerksomhet. Hos mindre velstående familier er bannere oftere fra lokale foreninger som bidrar til å støtte dødshuset, og i landsbyens tempel er det også mulig å få lånt slike. Bannere, som henges opp ved huset, gir altså et umiddelbart inntrykk av avdøde og familiens posisjon og Priyanta ønsket, gjennom å henge opp egen banner ved denne kremasjonen å vise familien respekt, samtidig som han også får muligheten til å få sitt eget og sin families navn assosiert med dem.

### ***Maling av huset***

Når det holdes *dana* etter tre måneder markeres slutten på dødsritualene og den ureine (*killi*) eller ulykkevarslende (*avamagul*) perioden avsluttes. Dette markeres blant annet med at munkene har med seg en *dathu* (Buddhas relikvie) fra tempelet inn i huset. Til *dana* etter tre måneder er det viktig at husets fremtreden er så god som overhode mulig, og de som hadde råd til det gav til denne anledningen huset en "color wash", et nytt strøk maling. Nisankar brukte i tiden mellom *matakadana* og *tunn mas dana* mye ressurser på å sette huset sitt i stand. Han la nytt gulvbelegg, malte vegger og reparerte taket. Han gravde også nye grøfter og ryddet i hagen. En annen mann fortalte fortvilet at han ikke visste hvordan han skulle kunne holde *tunn mas dana* slik tilstanden på huset var.<sup>38</sup> Han kunne ikke invitere munkene hit nå som det var så fullt av "bacteria".<sup>39</sup> Etter som samtalen fortsatte kom det frem at han skulle holde *dana* hjemme i sitt eget hus, men før det kunne gjøres måtte huset males og settes grundig i stand.

I kapittel tre viste jeg hvordan huset på Sri Lanka kan forstås som en beskyttende grense som omslutter livet til de menneskene som hører til det. Som beskyttelse kan denne grensen vedlikeholdes for å holde unna det som er truende og tiltrekke det som er godt.

---

<sup>38</sup> Huset var i lokal sammenheng i veldig god stand og familien relativt velstående.

<sup>39</sup> De fleste jeg snakket med på engelsk brukte ordet "bacteria" for å forklare mange av tingene som ble gjort under dødsritualene, som de åpne vinduene, at de ikke spiste i huset der den døde lå, skåla med vann som ble plassert under kista når den stod inne i huset og den grundige vasken av rommet like etter at kista ble båret ut. "Bacteria" ble også brukt som grunnen til å gi huset en "color wash" for å markere slutten på den ureine perioden etter tre måneder. Etter hvert ble "bacteria" erstattet med det singalesiske ordet *killi* og dermed også ureinhet i en videre forstand enn det engelske uttrykket "bacteria" indikerer.

Carsten og Hugh-Jones (1995:2) påpeker det nære forholdet mellom huset og kroppen og at huset kan forstås som en forlengelse av personen, som et ekstra lag hud, et skjold eller et lag med klær. Sett på denne måten vil huset samtidig som det beskytter og lukker inne også vise frem og avsløre. Husets betydning som symbol på sosial posisjon og prestisje på Sri Lanka påpekes også av Yalman:

*”The size and kinds of furnishing of the house are among the most deeply rooted symbols of prestige in the highlands. During the Kandyan kingdom there were regulations as to which category of persons were allowed to whitewash and tile their houses. The dwellings of the feudal lords were referred to by special names (valawa as opposed to gedara). This preoccupation with the type of house remains, and one sometimes comes across houses with two stories and even balconies in Kandyan villages” (Yalman 1967:107).*

Reguleringer knyttet til hvem som får fliselegge og hvitmale husene sine finnes ikke lenger, men å ha fliser på gulvene inne i huset gir prestisje, til forskjell fra de mørkerøde malte gulvene du finner i de fleste hus. Det samme gjør et nymalt hus. Å kunne vise frem et nymalt og velholdt hus når den ulykkevarslende perioden er over viser at familien har vært i stand til å håndtere den utsatte posisjonen de har vært i. Det kan i tillegg vise at de har klart å komme godt ut av det hele. Å invitere munk, naboer, venner og familie hjem til *dana* er både en mulighet og en plikt til å vise seg frem. Å ha et velholdt hus er et av elementene som spiller inn på det inntrykket familien gir, og er dermed også med på å påvirke familiens rykte eller prestisje.

### ***Vurdering av maten***

Servering av mat er en sentral del av singalesernes måte å uttrykke gjestfrihet på, og alle gjestene som besøker et dødshus blir tilbudt et ordentlig måltid i tillegg til lettere servering av te, kjeks og brus. Det tilberedes ikke mat i huset når den døde kroppen fremdeles befinner seg der. Hos de fleste ble maten servert i et nabohus som var behjelpelig med kjøkken og et sted hvor gjestene kunne sitte og spise. De fleste gjestene tok imot måltidet, som bestod av ris og ulike typer curry, etter at de hadde besøkt den døde hus og vist ham og familien sin respekt. Det er viktig at alle som besøker huset får tilbud om mat, og å servere mat handler i disse dagene hovedsakelig om å vise gjestfrihet.

Når det etter syv dager, tre måneder og under årlige markeringer holdes *dana* får maten en mer sentral posisjon. I disse seremoniene gis maten som gave til de buddhistiske

munkene og etter at de har spist og dratt tilbake til tempelet, serveres alle gjester, familie, naboer og venner. Maten i de singalesiske dødsritualene er ikke direkte knyttet til den døde. Servering av mat som det optimale uttrykk for gjestfrihet opptrer på samme måte i mange ulike kontekster. Yalman (1973) viser at en av matens viktigste sosiale funksjoner på Sri Lanka er dens rolle som offer. I tillegg til å ha en viktig rolle som gave mellom mennesker er mat også et viktig symbol på forholdet mellom mennesker og Buddha, mennesker og munkene i tempelet, mellom mennesker og guddommer, og maten kan også brukes som offer for å blidgjøre brysomme og sultne spøkelser og demoner. Maten som gave under *matakadana* og *tunn mas dana* gis til munkene for å skape *pin* som igjen kommer den døde til gode.

Det jeg ønsker å få frem her er at maten som serveres gjestene under *danaseremonier* et element det snakkes mye om, og matens sentrale rolle kom også til uttrykk gjennom gjentatte samtaler hjemme hos Shanta og Chinta. Før dødsritualer ble det ofte snakket om maten som skulle tilberedes og om hva vi kunne anta å bli servert både av mengde og kvalitet. I etterkant ble det snakket om antall currys, hvilke typer som ble servert, hvilke som burde ha blitt servert, mengde salt i maten og om curryen var for sterk, for tørr eller akkurat passe. Når jeg kom hjem til familiens hus etter å ha deltatt på ulike begivenheter ble jeg alltid spurt om hendelsen, og maten var et tema som var med på å avgjøre om begivenheten hadde vært bra eller ikke. Etter det obligatoriske spørsmålet om hvor mange munkers som hadde blitt servert kom som regel mer detaljerte spørsmål om maten: ”Hvor mange ulike typer curry hadde de? Likte du maten eller var den kanskje litt for salt? Var curryen tørr? Var den like god som den vi fikk da vi var i begravelse på lørdag?”. Maten kan altså også, gjennom vurderingene som blir gjort av maten under andres *dana*, forstås som et element som peker på egenskaper ved begivenheten og kanskje også de som arrangerer den. Hvorfor blir curryen kokt tørr? Hvorfor brukes en kokk som krydrer maten for mye?

## HVORDAN FORSTÅ UTTRYKK FOR FORSKJELLER?

### ***Hertz, kongebegravelser og betydningen av å vise seg frem***

Hertz knytter forskjeller i hvordan den døde kroppen håndteres til den frykten hvert enkelt dødsfall skaper hos samfunnets medlemmer: ”At the death of a chief, or a man of high rank, a true panic sweeps over the group....On the contrary, the death of a stranger, a slave, or a child

will go almost unnoticed” (Hertz 1960:76, gjengitt i Metcalf og Huntington 1991:80). Hvilken betydning avdøde har hatt i sine sosiale omgivelser vil, i følge ham, gjenspeiles i ritualenes størrelse, og det er her forklaringen på at noen dødsritualer blir store og noen er små, finnes hos Hertz.

Med dette som bakgrunn går Metcalf og Huntington (1991) tilbake til praksiser knyttet til kongelige dødsritualer i Thailand og viser hvordan disse høyt politiserte begivenhetene både uttrykte og påvirket den sosiale ordenen i en situasjon hvor kongedømmets varighet og autoritet ble utfordret. Kongens begravelse ble arrangert som store, offentlige feiringer, som bidro til å tiltrekke oppmerksomhet til sentrum. Dødsritualene var en viktig måte for kongedømmet å skaffe nødvendig prestisje på og beskrives som ”(...) a major opportunity, if not *the* major opportunity, for ritual display” (Metcalf og Huntington 1991:140).

### ***En trussel, men også en mulighet?***

Likheten til de singalesiske ritualene, og kanskje særlig til kremasjonen i Akuressa, ligger først og fremst i begivenheten som en mulighet til ”ritual display”. Ritualene som offentlige begivenheter åpner for en viktig mulighet til å vise seg frem, eller å tiltrekke oppmerksomhet til sitt hus, sitt eget sentrum eller lille kongedømme. Ritualene gir anledning til å danne et bestemt bilde av seg selv, eller til å fremsette sitt eget hus i et bestemt lys. Ritualene reflekterer ikke bare den døde og hans families sosiale posisjon. Elementene som opptrer som indekser på prestisje bidrar også til å skape et positivt bilde eller godt rykte. Ritualene kan dermed være med på å utfordre og forhandle allerede etablerte sosiale posisjoner. Ritualene er performative, og deres rolle som prestisjeskapende begivenheter kan finnes som en integrert del av deres form. Jeg skal videre forklare dette nærmere.

### ***Elementer i ritualene som performative indekser***

Under diskusjonen om munkenes rolle viste jeg at den kan forstås gjennom å se på munken som tegn med en dupleks struktur, de kan leses som symboler på den dødes reise fra dette livet, og samtidig som indekser på den døde og familiens sosiale posisjon. Tambiah (1985) påpeker utilstrekkeligheten ved å fokusere alene på ritualenes underliggende semantiske struktur, eller det meningsinnholdet de kommuniserer. Det er nødvendig å kombinere semantiske og pragmatiske rammer i analysen, og dette blir mulig gjennom å fokusere på variasjon i de indeksikalske uttrykkene (Tambiah 1985). Jeg har i dette kapittelet presentert slike variasjoner, mellom ritualenes størrelse, hvor mange gjester som deltar, hvem disse er og

andre mindre uttrykk, som dekorasjoner, dødsannonser og husets fremtreden, elementer som kan tenkes å være med på å validere og spille ut sosial posisjon og rang (Tambiah 1985:157). Disse tegnene står ikke i et direkte forhold til det de indikerer, tjuе munkеr vil ikke i seg selv virke som en indeks på prestisje, de må opptre sammen med andre indekser for selv å virke som indekser, og det er her elementene jeg har beskrevet i dette kapittelet blir sentrale.

Elementene i ritualene står altså i et dynamisk forhold til hverandre, de får effekt når de opptre sammen og balansen mellom dem blir derfor sentral for det uttrykket eller den effekten ritualene har. Kumaras *dana* får særlig frem hvordan indeksene ikke står i et direkte forhold til allerede etablerte sosiale posisjoner. Kumara har verken gjennom arbeid, økonomisk posisjon eller familiebakgrunn mye prestisje i lokalsamfunnet, men gjennom egenskaper og muligheter som ligger i hans arbeid tiltrekker hans *dana* seg mange av elementene med potensial som prestisjeskapende indekser. Kumaras *dana* ble, som de fleste begivenheter som dette, diskutert hjemme hos min vertsfamilie etterpå, og det var enighet om at det hadde vært en overraskende stor og vellykket *dana*. Det hadde vært mange gjester, mange munkеr og god mat. Noen dager senere brukte jeg Kumara som sjåfør til og fra en utflukt, og da jeg kom tilbake til familiens hus på kvelden spurte Shanta hvor mye Kumara hadde tatt som betaling for turen. Jeg svarte og svaret fremkalte et lurt smil hos Shanta: ”So you see, now he’s making *you* pay for his big *dana*”. Jeg forstår denne kommentaren som en måte å utfordre det positive inntrykket Kumara gjennom sin *dana* lyktes i å gi. Shanta prøver å få elementer som den gode maten, alle munkene og de betydningsfulle gjestene til å feile som indekser på prestisje og dermed å mislykkes som prestisjefremmede elementer. Den performative effekten trenger også aksept og anerkjennelse. Forholdet mellom et tegn og det tegnet uttrykker, er altså ikke direkte, men oppstår i et dynamisk forhold til omgivelsene. På denne måte vil de også alltid ha en mulighet for å feile.

Ikke alle elementene er like direkte under de ansvarliges kontroll. Under *mamas* dødsritualer konkurrerte tre hus om mange av de samme gjestene og til *tunn mas dana* kom færre munkеr fordi en ledermunk i et tempel ikke langt unna akkurat hadde gått bort. Under en annen seremoni sluttet høytaleren, som spredte munkens tale for den døde ut til den store folkemengden, å virke i begynnelsen av talen. De fleste ble da mer opptatt av mannen som måtte klatre høyt opp i et tre for å ordne problemet enn de gode tingene munken fortalte om avdøde, som det nå ble veldig vanskelig å høre. Mer heldige omstendigheter kan også plutselig opptre, som at en ukjent antropologistudent fra Europa og hennes samboer plutselig dukker opp. Når Nisankar fortalte om hvordan han syntes det alt i alt hadde gått med *mamas*



dødsritualer sa han at han først hadde blitt veldig overrasket da vi kom, men overraskelsen hadde fort gått over til skuffelse da han fikk vite at vi ikke bare hadde besøkt hans dødshus, men også naboens. Likevel konkluderte Nisankar med at “My family somewhat advance now because both of you only visited my place for the *dana*”, et resultat av at han personlig hadde kommet flere ganger i ukene før *danaseremonien* for å minne om når det var og hvor gjerne han ønsket at vi skulle komme. Hva gjør de ulike elementenes tilstedeværelse? Hvilket bilde er det Nisankar vil skape?

## RITUALENE SOM ESTETISKE UTTRYKK

I forrige kapittel var jeg opptatt av hvordan stemningen i ritualene er viktig for å skape situasjoner som genererer *pin* til den døde. Jeg viste hvordan munkene og musikken som markerer deres ankomst, sangen og hyllesten til Buddha kan tenkes å bidra til en forhøyet stemning som er med på å løfte den rituelle konteksten ut av det hverdagslige og normale, og at denne stemningen er et viktig aspekt ved ritualene som *pingenerende* kontekster. Jeg viste dermed også at det finnes tegn i ritualenes form som gjør det mulig for gjestene å vurdere andres dødsritualer som gode eller dårlige.

De ulike elementene jeg har presentert i dette kapittelet, som bannere som henges opp ved huset, alle gjestene og viktige gjester som folk kjenner som betydningsfulle, er også sentrale bidrag til denne stemningen. Disse elementene bidrar sammen med munkene, musikken, sangen og hyllesten til å skape et bestemt estetisk eller sansbart uttrykk som er viktig for å skape kontekster der *pin* genereres. For, som Samuels (2008) påpeker, må en *dana*, for å skape *pin*, også gi giveren en følelse av glede og velbehag, noe stemningen under ritualene bidrar til. Disse samme kontekstene er også de som bidrar til at elementene, som munkene eller alle gjestene, kan virke som indekser på sosial posisjon og dermed også være med på å skape prestisje. De vertikale og horisontale relasjonene jeg har beskrevet i denne oppgaven henger altså sammen, og å forstå ritualenes performative egenskaper gjennom hvordan de skaper bestemte estetiske uttrykk kan få denne sammenhengen tydeligere frem. Jeg skal først se litt nærmere på hvordan estetikk og det vakre kan forstås i en singalesisk buddhistisk kontekst.

## ***Realitetsformasjon gjennom et estetisk hierarki***

Kapferer (2007) beskriver hvordan de estetiske virkemidlene i singalesiske eksorsisme- eller helbredelsesritualer (*tovil*) er basert på et singalesisk buddhistisk estetisk hierarki hvor det legges stor vekt på sanseerfaringer (*rasa*). Dette hierarkiet er basert på en idé om at menneskenes realiteter først og fremst er menneskenes egne konstruksjoner, konstruksjoner som erfares gjennom menneskenes sanser. I singalesisk ontologisk forståelse er virkeligheten *maya* eller illusjon. Den viser seg bare gjennom sansenes slør, er gjort tilgjengelig gjennom menneskenes perseptuelle sanser og fundert i menneskers symbolske konstruksjoner (2007:131). Buddha og hans lære betinger dette hierarkiet og står, som i det kosmologiske hierarkiet, på mange måter ovenfor og utenfor også alle estetiske og symbolske konstruksjoner. Artistiske og symbolske prosesser får verdi nettopp ut fra sin evne til å skape harmoni og balanse i hvordan de er orientert mot Buddha.

Det vakre er i denne konteksten en indeks på harmoni og balanse (Kapferer 2007:132). Ting som orienteres mot Buddha, som hans avbildninger og statuer, den hvite *stupa*en med relikviene og objekter som brukes i tilbedelse, skal ikke fremprovosere sterke følelser. Disse tingene uttrykker enkelhet og skal undertrykke estetisk opphisselse. Demonene fremstilles derimot i sterke og mørke farger, de liker sterke lukter, og deres dans er voldsom og vill. Den estetiske formen demonene fremstilles i er på bunnen av det estetiske hierarkiet. Denne estetikken samsvarer også med hvordan Scott (1991) beskriver den singalesiske selvforståelsen, hvor fokus, fatning og balanse er høyt verdsatte egenskaper, mens det å miste fatningen, å miste fokus eller besinnelsen, er det som setter personen i fare for demoners påvirkning, som er den typen problemer *tovil*ritualene behandler. Estetiske prosesser som fremkaller lidenskap, oppmuntrer begjær, sinne eller grådighet – ting som forstyrrer rasjonelle tanker – blir sett på som lave i det estetiske hierarkiet og regnes samtidig som dårlige egenskaper ved en person. Et mål med de estetiske prosessene i ritualene Kapferer beskriver, er å skape harmoni og balanse slik at fornuft, etter Buddhas eksempel, kan blomstre.

Det er i denne konteksten, hvor det mennesket ser og erfarer gjennom sansene er avgjørende for hvordan virkeligheten er, de ulike elementene som brukes under ritualene bør forstås. At mange gjester kommer til familiens hus, at flere av disse kan kjennes igjen som kjente og viktige personer, at huset er velholdt og at mange kjente selskaper eller foreninger viser den døde sin respekt ved å henge opp bannere, er indekser på sosial posisjon og prestisje. Samtidig vil de samme tingene også være tegn på den døde og familien som gode

mennesker. Medgang i dette livet kan være tegn på god *karma* fra handlinger i tidligere liv, og viser evne til å tiltrekke seg de positives hjelp og støtte. De vil dermed også være symboler på situasjoner hvorved *pin* skapes. For å få bedre frem forholdet mellom elementer som munk, musikk og sang og bannere, gjester og politikere, vil jeg se på dem som hva Birgit Meyer kaller ”sensational forms” (2009, 2010).

### ***Ritualenes elementer som ”sensational forms”***

Birgit Meyer (2010) etterlyser et større fokus på religioner gjennom deres formmessige og materielle uttrykk, og påpeker behovet for en forståelse av religioner som estetikk.<sup>40</sup> Meyer presenterer begrepet ”sensational form”, et vidt begrep som favner estetikk ikke bare som kunst eller det som anses som det vakre,<sup>41</sup> men i en vid forstand, som favner om alle sansbare elementer. Hun bruker her Aristoteles *aisthesis* som refererer til ”our total sensory experience of the world and our sensitive knowledge of it” (Meyer 2009:6). Meyer ønsker å studere religion uten å sette innhold og mening over form, og viser hvordan religioners spesifikke form og sansbare uttrykk spiller en sentral rolle i å mediere i forholdet mellom mennesker og gud (2010:750), men også mellom mennesker:

*”[Thus,] sensational forms are part of a specific religious aesthetics, which governs a sensory engagement of humans with the divine and each other and generates particular sensibilities” (Meyer 2010:751).*

Munkene, sangen og hyllesten kan forstås som slike ”sensational forms” som bidrar til stemningen som genererer *pin* og som dermed medierer mellom den døde og de levende. Samtidig har kjente personer, taler om den dødes gode gjerninger og bannere fra Lions Club og banker, som sansbare former, evne til å kommunisere eller danne et bilde av et hus og en familie hvor gode ting skjer. Gode mennesker, harmoni og balanse er ikke bare et spørsmål om indre tankemessig fokus og intensjoner, det er de som er og har vært gode som ikke blir utsatt for påvirkning av det vonde, og som kan leve et lykkelig og blomstrende liv. Dette kommuniseres til alle som er til stede under ritualene gjennom sansbare elementer som folkemengden, munkene og de kjente menneskene, samt huset, dekorasjoner og god mat.

---

<sup>40</sup> Meyer studerer selv protestantisk kristendom og særlig pinsemenigheter, en religiøs retning hvor formmessige og materielle uttrykk har blitt antatt liten relevans til motsetning fra i katolisismen (2009, 2010).

<sup>41</sup> Denne forståelsen av estetikk har vært dominerende siden det attende århundre og kommer hovedsakelig gjennom Immanuel Kant (Meyer 2009:6).

Jeg har nå villet vise hvordan de ulike elementene som er sentrale under ritualene har viktige roller både fordi de hjelper den døde til å forlate huset og familien, og fordi de er med på å kommunisere familien og den dødes sosiale posisjon i lokalsamfunnet. Videre mener jeg at disse elementene, når de opptrer sammen under ritualene, gir en mulighet til å øke familiens prestisje, men at det da samtidig finnes en risiko for at det motsatte skal skje. På denne måten kan dødsritualene forstås som situasjoner med muligheter men også med en viss risiko. Utfallet av ritualene er i stor grad avhengig av hvordan de ulike elementene opptrer. Hvor mange munkes kommer og hvem er disse? Hvor mange gjester og hvilke VIP's? Hvordan smaker maten og hvor mye mat serveres? Hva blir sagt om den døde og hvem holder talene? Disse elementene, eller tegnene, er avhengige av og spiller på hverandre. Hvordan de sammen skaper konteksten de opptrer i er med på å gjøre om de blir forstått alene som symboler på den dødes vei bort fra huset og familien og videre til et neste liv, eller om de *samtidig* får en indeksikalsk effekt. Dersom tegnene (eller de sansbare formene) opptrer sammen under ritualene på en harmonisk og balansert måte, og dermed skaper et estetisk uttrykk som står høyt i det estetiske hierarkiet, er det større sjanse for at elementene vil opptre ikke bare som symboler på den prosessen som skjer gjennom ritualene, men også som indekser på familiens posisjon. Som indekser blir tegnforbindelsen (konvensjonen) mindre synlig og tegnene fremstår som mer plausible, noe som bidrar til å naturalisere en ellers konvensjonell tegnforståelse (Keane 1997:79). Dersom de ikke opptrer harmonisk sammen vil konvensjonen være tydeligere og dermed også intensjonen til den som tar tingene i bruk komme tydeligere frem. Det estetiske uttrykket vil ikke i samme grad kommunisere harmoni og balanse. Opptrer de naturlig blir det guddommelige sanksjonert.

Denne diskusjonen viser også at det jeg i denne oppgaven har delt opp og kalt horisontale og vertikale bevegelser egentlig ikke lar seg skille fra hverandre. Som jeg har forsøkt å vise, så henger ritualenes semantiske og pragmatiske sider sammen. Det er ikke hva ritualene betyr som er sentralt, men hva de gjør, og det de gjør skjer gjennom den bestemte formen de får. Ritualene er viktige estetiske uttrykk med potensial til å skape en forandring for familien som arrangerer dem i sitt hus og som dermed skaper seg selv gjennom dette bildet.



Bilde 16: dekorasjoner brettet i palmeblader.



Bilde 17: port som markerer inngangen til et dødshus (malagedara).



Bilde 18: bannere som henger ved huset.





Bilde 19: en munks kremasjon.



Bilde 20: en lekmanns kremasjon.



Bilde 21: i det likbålet tennes smeller det i fyrverkeri som får den store folkemengden til å ta et stort skritt tilbake.

## 6 AVSLUTNING

Utgangspunktet for denne oppgaven har vært et ønske om å utforske døds- og dødsritualene for å få en bedre forståelse av den rollen de spiller for menneskene i og rundt Kirimetimulla. Hva er det som gjør at de får den sentrale posisjonen de har i lokalsamfunnet? Hva er det dødsritualene gjør, og hvorfor er det som skjer her så viktig? Et dødshus er ulykkevarslende og åpent, en tilstand som innebærer en viss risiko, men også mulighet til å, gjennom de sentrale elementene i ritualene, som munkene, gjester og kjente personer og ting, skape huset og husets posisjon i lokalsamfunnet på ny. Avslutningsvis vil jeg oppsummere oppgavens hovedpoeng for å tydeliggjøre hvordan jeg svarer på denne problemstillingen, og til slutt vil jeg diskutere hva disse svarene kan implisere.

I oppgaven har jeg vist at huset har en sentral rolle som et sentrum som knytter og stenger forbindelser mellom mennesker og mellom hus, men også mellom husets innbyggere og andre elementer i kosmos, som spøkelser, ånder og guddommer. Jeg har også vist at husets grenser i perioden etter et dødsfall kan tenkes å åpnes opp, noe som åpner for nye bevegelser gjennom det. Disse bevegelsene har jeg delt inn i to analytiske kategorier, vertikale og horisontale, som involverer forholdet mellom menneskene og de som befinner seg ovenfor og under dem i det kosmologiske hierarkiet, og huset som mer åpent også sosialt. Jeg har også vist at de buddhistiske munkene har en viktig rolle i å styre de vertikale bevegelsene. Munken er et viktig bindeledd mellom de levende og den døde, et symbol på forholdet mellom dette livet og det neste. Samtidig kan munkene virke som indekser på sosial posisjon og prestisje, og har dermed også en viktig rolle i å styre horisontale bevegelser. I oppgavens siste kapittel har jeg sett nærmere på hvilke elementer som, sammen med munkene, kan være prestisjeskapende indekser, og har vist at denne muligheten ikke ligger hos hvert enkelt element, men i hvordan de opptrer sammen. Gjennom å se på disse elementene som ”sensational forms” (Meyer 2009, 2010) blir det mulig å se på ritualene som situasjoner som

skaper et bestemt estetisk uttrykk. Gjennom dette uttrykket, eller sine sansbare former, bidrar ritualene til å skape familien og husets posisjon i lokalsamfunnet. Det er dermed mulig å tenke om disse begivenhetene som viktige bidrag til å *skape* huset, og ritualene handler derfor om langt mer enn det enkelte dødsfallet.

Mens jeg i denne oppgaven har skilt fra hverandre religiøse og politiske sider ved ritualene, påpeker Meyer (2010) at det er nødvendig å komme bort fra et slikt skille: de to sidene er i praksis vevd inn i hverandre. Jeg knyttet også de to sidene sammen mot slutten av kapittel 5 ved å vise at de sansbare formene som bidrar til å skape kontekster som genererer *pin*, samtidig gir prestisje. Gjennom å fokusere på religion som estetiske formasjoner og de sansbare formene som bidrar til å materialisere og konkretisere det guddommelige, viser Meyer hvordan sanseintrykk er sentrale i å gjøre at det guddommelige og det religiøse fellesskapet oppleves som sanne. Gjennom sansbare former manifesteres det guddommelige og sansene medierer på denne måten forholdet mellom menneske og Gud (eller det guddommelige). Blant singalesere er det sansbare tydelig sentralt i forholdet mellom mennesker og det guddommelige. Mens demonene liker sterke og beske lukter, tiltrekkes gudene av lukten av blomster og røkelse. En jente fortalte for eksempel at en av hennes venninnes hus var velsignet med gudenes nærvær, og at hun visste dette fordi det alltid luktet så godt der. Familien som satt rundt nikket samtykkende. De sansbare uttrykkene ritualene skaper gjennom stemning og gester, lyder og lukter av røkelse, krydder og mat, blir dermed sentrale.

Videre påpeker Meyer at de estetiske formasjonene i religion ikke står utenfor de større maktstrukturerne, men er viklet inn i dem. Å forstå religion som bestemte estetiske formasjoner, som former religiøse subjekter gjennom å samstemme sansene og å kroppsliggjøre det overmenneskelige, knyttes sanser og makt sammen (Meyer 2010:754). Religiøse tilhengere lærer religionens bestemte sanseevne, og denne spiller en sentral rolle i å spre "the sensible", som vil si: "the system of self-evident facts of sense perception that simultaneously discloses the existence of something in common and the delimitations that define the respective parts and positions within it" (Rancière 2006:12 referert i Meyer 2010:754). Sansene er ikke umiddelbare, men underlagt sosiale prosesser som er med på å forme dem og som lærer oss å gjennom dem skille mellom sant og ikke sant:

*"Thus, the senses themselves are subject to modulation and tuning in the context of politico-religious regimes, yielding a particular experience of the world that involves*



*horizontal links between people on the level of community, as well as vertical links to some higher force” (Meyer 2010:755).*

Tambiah (1985) påpeker at det ikke er deltakernes individuelle og spontane følelser som gis uttrykk i ritualene, men heller en ritualisert og stereotyp adferd, en adferd jeg eksemplifiserte gjennom den gråtende kvinnen under seremonien på gravleggingsdagen. I tråd med Meyers perspektiv kan det kanskje tenkes at situasjoner som denne spesielt, og ritualene mer generelt, bidrar til å samstemme individenes følelser og dermed bidrar til å gjøre individuelle og kollektive sanseevner like. God moral og religiøs fortjeneste får i en singalesisk buddhistisk kontekst, sansbare uttrykk, som gode lukter, god mat og et vakkert og velholdt hus, som tiltrekker mange og viktige mennesker. Disse sansbare formene inneholder samtidig viktige religiøse og politiske aspekter. Religionen og det sosiale spillet deler den samme estetikken og henger gjennom denne tett sammen. Dette perspektivet, som Meyer bruker for å forstå pinsebevegelsen, gir altså en god forståelse av buddhistiske praksiser og dødsritualenes rolle. Det estetiske uttrykket ritualene skaper er viktig for å skape familien og husets posisjon i lokalsamfunnet.

I oppgavens introduksjon diskuterte jeg Handelsmans (2005) tilnærming til ritualer hvor han oppfordrer til å studere ritualer ”in it’s own right”, uten å anta en forbindelse mellom ritualene og de sosiale omgivelsene de springer ut av. Han oppfordrer dermed til en tilnærming til ritualene fra innsiden. Ved å vektlegge fenomenenes eksistensielle egenhet vil det komme tydeligere frem om, eller at, de ikke kan reduseres til hensikter og ønsker hos de som skaper og former dem (Handelman 2005:10).

Kapferer (2005, 2007) tar dette perspektivet enda lenger og mener mange ritualer åpner opp et rom som står ovenfor og utenfor det dagligdagse, et rom hvor nye eller fornyede formasjoner av virkeligheten kan konstrueres. Han bruker begrepet *virtualitet* om det rituelle rommet, og legger vekt på ritualene som en dynamisk prosess. Det er ritualenes dynamikk som gir dem kraft; det er deres bestemte form og komposisjon erfaringer og mening skapes gjennom. Kapferer påpeker videre at mange ritualer har dynamiske kvaliteter som er spesifikke for dem og som ikke kan reduseres til ting utenfor dem. Det rituelle rommet gir mulighet til en inngripen i virkelighetens dynamiske formasjon, et dypdykk inn i selve realitetsformasjonen. Virtualitet beskrives som et ”self-contained imaginal space”, et rom som lar deltagerne løsrive seg fra hverdagslivets restriksjoner og bestemmelser. De kan forstås som en ”slowing down” eller et midlertidig opphold i den vanlige flyten, og dette oppholdet gir deltagerne muligheten å reorientere seg i hverdagslivets omstendigheter. I dette

perspektivet er ikke ritualene representasjoner av aspekter ved samfunnet, men heller egne rom som bidrar til å skape mening og som kan endre deltagerens posisjon og perspektiv når de går tilbake til hverdagen.

Dette perspektivet passer godt overens med hvordan jeg gjennom denne oppgaven har forstått dødsritualene. Gjennom å fokusere på religionens materialitet og estetikk, kropper, ting, gester, smaker og lukter som manifesterer det guddommelige, skaper prestisje, og bidrar til å gjøre det virkelig, blir det synlig at ritualene kan tenkes å gripe inn i den kraften som produserer, konstruerer og bidrar til å skape (på ny) de sosiale omgivelsene de springer ut av. I denne oppgaven har jeg vist at dynamikken mellom ritualenes sentrale elementer, eller sansbare former, som knytter det religiøse og det politiske sammen, bidrar til å gi de singalesiske dødsritualene den sentrale posisjonen de har i lokalsamfunnet. Møtet med døden og de påfølgende ritualene kan gjerne, i tråd med Kapferers perspektiv, forstås som en pågående virkelighetskonstruksjon, som bidrar til å skape familien og husets posisjon og plassere dem i relasjon til kosmos og til de sosiale omgivelsene.



Bilde 22: en *dana* malt av Kavith Ashwin Ranaweera, 7 år, 18. mai 2009.



Bilde 23: en *bana* malt av Chamith Poorna Ranaweera, 9 år, 18. mai 2011.





Bilde 24: et gravfølge malt av Wathmi Amindi Ranaweera, 13 år, 18. mai 2009.



Bilde 25: munket tegnet av Harith Kavishka Ranaweera, 10 år, 18. mai 2011.

## LITTERATUR

- Andersen, J. Ø. 1984, Døden eksisterer ikke! Døden som realitet og illusion blandt singhalesiske budhister på Sri Lanka, *Stofskifte*, no.11, s. 35-58.
- Baker, V. J. 1998, *A Sinhalese Village in Sri Lanka. Coping with Uncertainty*, Forth Worth, Harcourt Brace College Publishers.
- Berkaak, O. A. og Frønes, I. 2005, *Tegn, Tekst og Samfunn*, Oslo, Abstrakt forlag.
- Bloch, M. og Parry, J. 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1996, *Symbolsk Makt. Artikler i Utvalg*, Oslo, Pax Forlag.
- Carrithers, M. 1983, *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Study*, Delhi, Oxford University Press.
- Carsten, J. og Hugh-Jones, S. 1995, Introduction, i J. Carsten og S. Hugh-Jones (red.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 1-46.
- Daniel, V. E. 1987, *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press.
- Ellen, R. 1986, Microcosm, macrocosm and the Nuauulu house: Concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical levels, *Bijdragen toot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 142, no. 1, s. 1-30.
- Gamburd, M. R. 2008, *Breaking the Ashes. The Culture of Illicit Liquor in Sri Lanka*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gray, J. 2011, Building a house in Nepal. Auspiciousness as a practice of emplacement, *Social Analysis*, vol. 55, no. 1, s. 73-92.

- Geertz, C. 1993, *The Interpretation of Cultures*, Glasgow, Fontana Press.
- Geertz, C. 2000, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press.
- Gombrich, R. F. 1971, *Percept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Cambridge, Clarendon Press.
- Gombrich, R. F. og Obeyesekere, G. 1990, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- Handelman, D. 2005, Introduction: Why ritual in its own right? How so?, i D. Handelman og G. Lindquist (red.), *Ritual in Its Own Right*, New York, Berghahn Books, s.1-32.
- Hertz, R. 2008 [1907], A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death, i A. C. G. M. Robben (red.), *Death, Mourning and Burial. A Cross-Cultural Reader*, Malden, Blackwell Publishing, s.197-212.
- Howell, S. 2003, The house as analytic concept. A theoretical overview, i S. Sparkes og S. Howell (red.), *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*, London, Routledge, s 16-33.
- Jacobsen, K. A. 2000, *Buddhismen*, Oslo, Pax Forlag.
- Kalland, A. 1999, Houses, People, and Good Fortune: Geomancy and Vernacular Architecture in Japan, *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, vol. 3, no. 1, s. 33-50.
- Kapferer, B. 1984, The ritual process and the problems of reflexivity in Sinhalese demon exorcism, i J. MacAloon (red.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, Philadelphia, Institute of Studies of Human Issues, s. 179-207.

- Kapferer, B. 1991, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- Kapferer, B. 2005, Ritual dynamics and virtual practice: Beyond representation and meaning, i D. Handelman og G. Lindquist (red.), *Ritual in Its Own Right*, New York, Berghahn Books, s. 35-54.
- Kapferer, B. 2007, Sorcery and the beautiful: A discourse on the aesthetics of ritual, i A. Hobart og B. Kapferer (red.), *Aesthetics in Performance. Formations of Symbolic Construction and Experience*, New York, Berghahn Books, s. 129-160.
- Keane, W. 1997, *Signs of Recognition. Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, Berkeley, University of California Press.
- Langer, R. 2007, *Buddhist Rituals of Death and Rebirth. Contemporary Sri Lankan Practice and its Origins*, London, Routledge.
- Larsen, H. M. 1998, Yak Tovil; between health and entertainment. Notes on a Sinhalese Buddhist ritual healing-practise, upublisert hovedfagsoppgave, Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Latour, B. 2007, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor – Network – Theory*, New York, Oxford University Press.
- Leach, E. R. 1961, *Pul Eliya, A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1983, *The Way of the Masks*, London, Jonathan Cape.
- Lincoln, B. 1989, Mortuary ritual and prestige economy. the malagan for Bukbuk, *Cultural Critique*, no. 12, s. 197-225.

- Metcalf, P. og Huntington, R. 1991, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, New York, Cambridge University Press.
- Meyer, B. 2009, Introduction. From imagined communities to aesthetic formations: Religious mediations, sensational forms, and styles of binding, i B. Meyer (red.), *Aesthetic Formations: Media, Religion and the Senses*, New York, Palgrave, s. 1-28.
- Meyer, B. 2010, Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms, *South Atlantic Quarterly*, vol. 109, no. 4, s. 741-763.
- Obeyesekere, G. 1963, The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism, *The Journal of Asian Studies*, vol. 22, no. 2, s. 139-153.
- Obeyesekere, G. 1967, Social Change and the Deities: Rise of the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka, *Man, New Series*, vol. 12, no. 3/4, s. 377-396.
- Obeyesekere, G. 1969, The Ritual Drama of the *Sanni* Demons: Collective Representations of Disease in Ceylon, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11, no. 2, s. 174-216.
- Obeyesekere, G. 1984, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Robinson, M. S. 1968, Some Observations on the Kandyan Sinhalese Kinship System, *Man, New Series*, vol. 3, No. 3, s. 402-423.
- Samuels, J. 2004, Toward an Action-Oriented Pedagogy: Buddhist Texts and Monastic Education in Contemporary Sri Lanka, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, no. 4, s. 955-971.
- Samuels, J. 2008, Is merit in the milk powder? Pursuing puñña in contemporary Sri Lanka, *Contemporary Buddhism*, vol. 9, no. 1, s. 123-147.



- Scott, D. 1991, The Cultural Poetics of Eyesight in Sri Lanka: Composure, Vulnerability, and the Sinhala Concept of Distiya, *Dialectical Anthropology*, vol.16, s.85-102.
- Spencer, J. 1990, *A Sinhalese Village in a Time of Trouble. Politics and Change in Rural Sri Lanka*, Delhi, Oxford University Press.
- Tambiah, S. J. 1965, Kinship Fact and Fiction in Relation to the Kandyan Sinhalese, i *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 95, no. 2, s. 131-173.
- Tambiah, S. J. 1985, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press.
- Wijesekera, N. 1965, *The People of Ceylon*, Colombo, M.D. Gunasena.
- Wikan, U. 1996, Fattigdom som opplevelse og livskontekst. Innsikt fra deltakende observasjon, i O. Wormnæs (red.), *Vitenskap – Enhet og mangfold*, Oslo, Ad Notam Gyldendal, s. 181-201.
- Yalman, N. 1962, The Structure of the Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology, *American Anthropologist, New Series*, vol. 64, no. 3/1, s. 548-575.
- Yalman, N. 1967, *Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon*, Berkeley, University of California Press.
- Yalman, N. 1973, On the meaning of food offerings in Ceylon, *Social Compass*, vol. 20, s. 287-302.

